

مركز دراسات الوحدة العربية

السلطة الثقافية والسلطة السياسية

الدكتور علي أومليل

السلطة الثقافية والسلطة السياسية



مركز دراسات الوحدة العربية

السلطة الثقافية والسلطة السياسية

الدكتور علي أومليـل

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

أومليل، علي

السلطة الثقافية والسلطة السياسية/ علي أومليل.

٢٨٠ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٥٩ ـ ٢٧٠.

يشتمل على فهرس.

١. السلطة السياسية. ٢ . الفلسفة السياسية. ٣. المثقفون العرب.

أ. العنوان.

320.01



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيار/ مايو ١٩٩٦

الطبعة الثانية: بيروت، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٨

المحتـــويــات

القسم الثاني
سياسة الفيلسوف

القسم الثالث
سلطة المثقفين

مدخل

موضوع هذا الكتاب هو سلطة «أهل الفكر». فهناك دعوى يدّعيها مثقفونا لأنفسهم، من أنهم «قادة الفكر»، وأن لهم دوراً حاسماً في عملية الريادة والتغيير الاجتماعي والسياسي... والواقع أن حديث مثقفينا عن أنفسهم يحمل نبرتين متنافرتين: فهم من جهة يرون في أنفسهم أنهم «الرواد»، وأن لهم «رسالة»، وأنهم صناع الوعي بالتغيير. ولكن حديثهم يحمل أيضاً، من جهة أخرى وفي الوقت نفسه، نبرة من المرارة، إذ هم عادة يتأسون من عدم الاعتراف لهم بهذا الدور، وأنهم لا يؤثرون كبير تأثير في واقع الأمور، وأنهم ليسوا عنصراً فعالاً في التأثير في القرار السياسي، ولا في الرأي العام.

إن عبارة «دور المثقف» ليست من العبارات التي نستطيع أن نقول إنها وجدت دائماً، بل هي عبارة تحيل إلى مفهومٍ حديث للكاتب صانع الأفكار ومروّجها، وإلى وعي هذا الأخير دورَه في التأثير فيَ الواقع باتجاه التغيير نحو ما يراه أفضل. ولعل القرن الثامن عشر الفرنسي هو الذي عبّر فيه كتّابه عن المفهوم الحديث للكاتب، باعتباره حاملاً الحداثة، ابتداءً من صناعة الكتابة التي عليها أن تقطع مع التقليد في المعارف والطريقة، وباعتباره داعياً إلى التحديث الاجتماعي والسياسي.

في القرن الثامن عشر الأوروبي بالذات، تبلور وعي جديد للكاتب وهو يتحدث عن ذاته: فهو صاحب معارف جديدة يكون العلم الحديث مرجعيتها في إثبات الحقائق، وهو ذو فكر فلسفي نقدي لم يعد منفصلاً عن العالم، بل يحلّل به تحليلاً نقدياً بنية المجتمع ونظام السياسة ويعيد بناءهما. وهو قد أصبح يعي قوة **الرأي العام**، ويتحدث عنه، ويعوّل عليه ليدعم به سلطته الفكرية. وحين قامت الثورة الفرنسية رسخ في الأذهان أن للكتّاب الأنواريين الفضل في التمهيد لها وأنهم هم الذين هيأوا

الأفكار لنسف النظام الاستبدادي، ووضعوا مبادىء للتعاقد الاجتماعي وشرعية النظام السياسي، مثل سيادة الأمة مصدر السلطات، والحرية كحق شخصي ينظّمه القانون ولا يتجاوزه، وسيادة القانون والمساواة أمامه. . . وأصبحت ريادة الكتّاب الأنواريين مثالاً يحتذى في البلدان الأوروبية، بل وفي غيرها.

والواقع أن حديث المثقفين العرب عن دورهم في التغيير جاء من مصدرين: من كتّاب القرن الثامن عشر ـ عبر وسائط وأصداء في الغالب ـ ومن مصدر ماركسي يبدأ بأطروحة ماركس الشهيرة عن فيورباخ، من أن مهمة الفلسفة ليست تفسير العالم، بل تغييره. وسيحدّد لينين، ثم ماوتسي تونغ، بالتفصيل دور المثقفين وتحالفهم مع القوى الاجتماعية المهيأة تاريخياً لإنجاز الثورة الاشتراكية. وقد نتج من هذا كله لدى المثقفين العرب خطاب شعبوي عن ضرورة تبني المثقف قضايا الشعب ومطامحه.

والسؤال: ما هو السند الذاتي للمثقف العربي في تراثه الثقافي حين يدّعي لنفسه دوراً أو حين يطمح إليه؟ لمن كانت السلطة العلمية، وباسم ماذا؟ وما حدودها؟ وما هي آليات ضبط العلاقة بين السلطتين، العلمية والسياسية؟

الإسلام يقوم على **كتاب**، هو النص الحاكم لما ينبغي أن يكون عليه الفرد المسلم في سيرته وسريرته، وما ينبغي أن يكون عليه المجتمع من حيث نظامه وسياسته. لا بد إذاً للإسلام من سلطة، فليس الإسلام عقيدة متروكة للأفراد، حتى ولو تعدّدوا وتكاثروا، بل هناك أسبقية للجماعة وللأمة، أي ينبغي أن **يصير** المسلمون **أمة**، تنظمها سلطة تستمد شرعيتها من قيام هذه السلطة بـ «الحسبة» التي تعني في معناها العام «الأمر بالمعروف»: أي رفع المجتمع ليكون في مستوى الإسلام، «والنهي عن المنكر»: أي إبطال ما يعتبر مناقضاً لذلك في العوائد والمستحدثات. وطبعاً كل هذا يكون عادة من منظور السلطة القائمة.

الإسلام إذاً مولّد بطبيعته لنظام للسلطة. والمرجع هو الرسول الذي اجتمعت لديه الدعوة والسلطة. فهل كان الإسلام ومنذ بداياته ديناً ودولة، كما يقال الآن؟ نحن نعلم أن نظام الدولة قد تأسس مع الأمويين. وهذا هو معنى التمييز الذي استقر عليه المسلمون ومؤرخوهم من قديم بين الفترتين: ماقبل ومابعد معاوية، بين فترة «الخلافة الراشدة» وفترة «الملك».

ماذا يعني هذا الانفصال بين فترتي «الخلافة» و «الملك» في الذاكرة الإسلامية؟ إنه يعني أشياء كثيرة من ضمنها ما يلي: كانت السلطتان العلمية والسياسية في فترة الخلافة

مجتمعتين في شخص «الخليفة الراشد»، استمراراً لاجتماعهما في شخص الرسول، ثم انفصلت السلطتان مع نهاية فترة «الخلافة الراشدة» وبداية فترة «الملك» مع معاوية.

هذا الانفصال بين السلطتين شكّل في الذاكرة الإسلامية تهديداً لوحدة النظام الإسلامي. ولذا ظل المسلمون، وطوال التاريخ، يحنّون إلى فترة الإسلام الأولى المثالية حيث اجتمعت في اعتقادهم السلطتان العلمية والسياسية وتحقّقت وحدة النظام الذي رأوا فيه تطابق «النص» والواقع، وهو تطابق يفسرونه بالأخلاقية الدينية الاستثنائية للجيل الإسلامي الأول.

كيف يتم إذاً رأب الصدع بين السلطتين العلمية والسياسية وإعادة وحدة النظام الإسلامي كما ينبغي أن يكون؟ طبعاً أي حاكم يحرص على أن يظهر نظامه جامعاً السلطتين، وأن سياسته ما هي سوى بلورة لهذا الجمع. بيد أنه قد استقر في وعي المسلمين أن السلطتين قد تمايزتا عملياً، وليس ذلك نظراً إلى انتهاء فترة «الخلافة الراشدة» وإلى الأبد وحسب، بل ونظراً إلى تميز فئة «العلماء» ابتداء من العلماء بـ **الكتاب**. فمنذ بداية الإسلام تميّز أشخاص سمّوا بـ «القراء»، وهم أفراد كانوا في عهد النبي ـ وفي مجتمع كالمجتمعات التقليدية تسوده الأمية ـ هم وحدهم الذين يقرأون ويكتبون القرآن. لقد اعتبرنا هؤلاء «القراء» هم أسلاف علماء الإسلام، بل عددناهم أسلاف «الأصوليين» (أو دعاة السلفية الجذرية).

ومع تطور العلم الإسلامي وتفرعه، ازداد تميز علمائه. وإذا اعتبرنا أن العلم الديني في الإسلام لا يُطلب لذاته، بل لما له من امتداد عملي في الحياة الشخصية والعامة للمسلمين، فإنه لا بد من أن ينطوي على سلطة.

من هنا هذه الرقابة التي يدّعيها الفقهاء على السلطة السياسية. بعضهم يذهب بمنطق هذه الرقابة إلى نهايته: أليست كل سلطة في المجتمع الإسلامي لا بد من أن تطابق الشريعة؟ إذاً فالفقهاء يدّعون أن شهادتهم على أي نظام سياسي هي الكفيلة ببيان مطابقته الشريعة أو ابتعاده عنها، وبالتالي بإضفاء الشرعية عليه أو نزعها عنه. لقد ألحّ العالِم دائماً (ونقصد به صاحب العلم الديني) على واقع تمايز السلطتين العلمية والسياسية لكي يهيىء لنفسه القيام بدور الرقيب على هذه الأخيرة. وهذا ما لا يسلِّم له به الحاكم، الذي سعى دائماً إلى استتباع الفقهاء، بالترغيب أو بالترهيب، بحسب الاقتضاء.

إن كلاّ من الحاكم والعالِم (الديني) يدّعي لنفسه خلافة الرسول. وحين أعطى

الحاكم نفسَه لقب «الخليفة» فلكي يدّعي أنه خليفة الرسول، أي انه هو القيّم على الوصل بين السياسة والشريعة. قد يستشير العلماءَ ـ وهو دائماً يحرص على أن يكون له علماؤه ـ لكنها استشارة يعتبرها غير ملزِمة، أو هو يستصدرها منهم لتبرير قرار قد هيّأ له سلفاً. ويبقى مبدأه هو جعل سلطة العلماء تابعة لسلطته السياسية، ما دام «الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، كما ورد في الحديث.

إلا أن هناك حديثاً آخر يتمسك به الفقهاء دفاعاً عن سلطتهم، وهو أن «العلماء ورثة الأنبياء». طبعاً، ابن خلدون سيسخر من هذا الإدعاء حين يقول إن «العلماء [أي الفقهاء] أبعد الناس عن السياسة»، وإن واقع أمرهم أنهم تُزين بهم مجالس السلطان، وإن القلائل منهم هم الذين استطاعوا التأثير في واقع السياسة، فإن ذلك لم يكن بفضل علمهم المحض، بل لاستنادهم إلى قوة اجتماعية (عصبية).

لكن يبقى أن هذا كان حلم الفقهاء: أن تحكم الشريعة، أي أن يحكم الفقهاء. ويبقى أيضاً أن واقع السلطة تضبطه مرتكزاتها في مجتمع معين. ولكن الفقهاء استمروا يحلمون. وقديماً استخف بأحلامهم ابن خلدون، والسبب في ذلك ـ يقول ـ «جهلهم بقواعد السياسة».

وُصف محمد بن تومرت، صاحب العقيدة التي تأسست عليها دولة الموحدين في المغرب بأنه «عالم سلطان»[١]. ولعل هذا كان يعني في ذهن القدماء شيئين: **أولاً**، إن الرجل جمع بين السلطتين العلمية والسياسية، وهو جمع نادر لدى القدماء. فقد تحقّق إذاً في ابن تومرت حلم العلماء من قديم، وهو أن يجمعوا بين العلم والسلطة، وأن يتحول العلم إلى سلطة. **ثانياً**، إن ابن تومرت قد جسّد سيرة العالِم الملتزم واجب «الحسبة»، أي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، أي فرض حكم الشريعة.

إن ردّ المجتمع والسياسة إلى الشريعة هو عند ابن تومرت واجب لا يقبل التفويت بأي مبرر من المبررات، فهو يقطع بأن «القيام بأمر الله واجب، وأنه على الفور لا يجوز فيه التأخير»[٢]. لم يدخل صاحب هذا الكلام في تخريجات الفقهاء الذين وضعوا حدوداً

(١) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٥، ص ٢٤٤، وأبو العباس أحمد بابا بن أحمد التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** (القاهرة: [مطبعة المعاهد، ١٣٥١هـ])، ص ٢٤٦ (بهامش: برهان الدين ابراهيم بن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩١١).

(٢) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت، **أعز ما يطلب** (الجزائر: نشر لوسياني، ١٩٠٣)، ص ٢٥٦.

وشروطاً لقيام العالم المسلم بواجبه في التدخل لكي يطابق المجتمع أحكام الإسلام، ولكي تنقاد السلطة إلى الشريعة. لم يدخل في حساب العواقب كما اعتاد غيره من الفقهاء الذين شرطوا شرط القدرة حين التصدي لسلطان جائر، وإلا كان تحريض الفقهاء العامة إشعالاً للفتنة، بالإضافة إلى تعريض النفس للهلاك. أما ابن تومرت فعنده «أن مراعاة القيام بأمر الله أولى من مراعاة إراقة الدماء وذهاب النفوس والأموال»[3]. والنتيجة هي فرض سلطة الفقيه بالإرهاب. وقد كان الأمر كذلك في عمليات التصفية الرهيبة التي سمّاها ابن تومرت «التمييز»، والتي أفنى فيها قبائل بأسرها.

وعلى المستوى العملي أيضاً، ألزم الفقيه السوسي ـ كما كان يسمّيه المشارقة ـ نفسه بالتصدي اليومي لما كان يراه منكراً. وهذا ما يتحدث عنه المؤرخون وهم يصفون عودته من رحلته العلمية، في كل مكان حل به، من الاسكندرية إلى مراكش.

أما الغزالي فهو كالفقهاء عادة، يتفق على المبدأ نظرياً، ولكنه يقيد تطبيقه بشروط قلما تتوفر، فلا يخرج المبدأ إلى مجال التطبيق. وهو يعلن أن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين»، ويتأسف «إذ اندرس هذا القطب، وعلمه [. . .] فاستولت على القلوب مداهنة الخلق [. . .] وعز على بساط الأرض مؤمن صادق لا تأخذه في الله لومة لائم»[4]. لكن لماذا لم يقم قائل هذا الكلام بهذا الواجب الديني الأعظم، أي التصدي للسلطة الجائرة باسم الشرعية الدينية؟ فالغزالي تصور نفسه أنه المصلح الأكبر الذي ظهر على رأس القرن، كما يظهر مجددٌ للدين على رأس كل مئة سنة، بحسب الحديث المعروف. هو يحمل على «علماء» عصره، وما أشد حملته على هؤلاء الذين يسميهم «فقهاء الدنيا» و «علماء السوء»[5]. والغزالي في حملته على علماء العصر يحارب باستراتيجية الآخرة، وهي استراتيجيا من شأنها أن تمكّنه من الطعن في قيمة العلم الذي يخوضون فيه، وفي أخلاقهم أيضاً. العلوم عند هؤلاء تخدم مصلحة عاجلة، ويُتقرب بها إلى أهل السلطة. فهم يُقبِلون مثلاً على علم الفقه أكثر من إقبالهم على الطب. ويظهر أن الفقه كان في ذلك الوقت أدر رزقاً من الطب، إذ يمكّن من

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

(٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣٠٦.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨ وما بعدها.

«تولّـي الأوقاف والوصايا وحياز مال الأيتام وتقلد القضاء والحكومة»، في حين أن الطب «لا يرغب أحد من الفقهاء في الاشتغال به»[٦].

بل يذهب الغزالي إلى ما هو أبعد، فيقول إن ازدهار بعض العلوم إنما كان الحافز عليه اهتمام أهل السلطة (أو «الصدور» بحسب تعبيره) بها، فأكبّ عليها القوم «توصلاً إلى نيل العز ودرك الجاه من الولاة». فأقبل الفقهاء أولاً «على علم الفتاوي والأقضية لشدة الحاجة إليها»، ثم جاء اهتمام أهل السلطان بعلم الكلام، «فظهر بعدهم من **الصدور والأمراء** من يسمع مقالات الناس في قواعد العقائد، ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها، فأكبّ الناس على علم الكلام [. . .] وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنة وقمع المبتدعة، كما زعم من قبلهم أن غرضهم بالاشتغال بالفتاوي الدين وتقلد أحكام المسلمين، إشفاقاً على خلق الله ونصيحة لهم»[٧].

بيد أن النقاش في مسائل الكلام نشأت منه فرق، وتعدى حلقات المتكلمين لينقلبَ نزاعاً سياسياً، فاضطر أولو الأمر إلى تحويل الاهتمام عنه، إذ «ظهر بعد ذلك من الصدور من لم يستصوب الخوض في الكلام وفتح باب المناظرة فيه، لِما قد تولّد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة والخصومات الفاشية المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد، ومالت نفسه إلى المناظرة في الفقه [. . .] فترك الناس الكلام وفنون العلم وانثالوا على المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص [. . .]». إن إشادة العلماء كل واحد بفضل العلم الذي به يشتغل، وانه يبتغى منه طلب الحق ووجه الله تعالى، ما هو إلا مراء. فهم خدمة الأعيان أرباب الغنى والسلطة، يميلون معهم حيث مالوا، «ولو مالت نفوس أرباب الدنيا إلى الخلاف مع إمام آخر من الأئمة، أو إلى علم آخر من العلوم، لمالوا هم أيضاً معهم، ولم يسكتوا عن التعلل بأن ما اشتغلوا به هو علم الدين، وأن لا مطلب لهم سوى التقرّب إلى رب العالمين»[٨].

لقد دعا الغزالي إلى «علم الآخرة». وقد نرى في ذلك إبعاداً للناس عن أمور دنياهم حتى يتركوا أمرها لأناس يتحكّمون في رقاب الناس. هذا صحيح طبعاً، إلا أن للمسألة وجهاً آخر: فالغزالي هنا، بحسب منطقه، يضع الله غاية مطلقة للعلم. فعلى العالِم أن يطلب العلم لوجه الله لا لوجه أصحاب النفوذ. وأما طلب العلم لقيمته

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١.
(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢.
(٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢.

الذاتية، فإن ذلك لم يكن أمراً داخلاً في منطق الغزالي ومعاصريه، فتبقى القيمة الدينية هي ما ينبغي أن يحكم مهنة العالِم.

إن الفقهاء ما فتئوا يدّعون أهلية الرقابة على السلطة السياسية وحقهم في ذلك، لكن على درجات. فغالبيتهم ركنت إلى مفهوم «النصيحة»، وهو مفهوم يضبط علاقة العالِم بالحاكم لمصلحة هذا الأخير. فليس على العالم ـ حسبما ذهب أغلب الفقهاء ـ أن يثور على الحاكم حتى ولو تفاقم جور هذا الأخير. عليه أن يقدم إليه «النصيحة»، على النحو الذي لا يثيره ولا يستثير رعيته. والواقع ان القصد العميق للفقهاء هنا هو أن يُظهروا لصاحب السلطة أنهم ليسوا علماء شريعة معيارية وحسب، بل علماء بالسياسة يُلتجأ إليهم في أمورها، وليس فقط إلى كتّاب الدواوين والمكلفين بتسيير شؤون الدولة. وبهذا حاول الفقهاء أن يضمنوا لأنفسهم احتلال موقع الاستشارة لدى الحاكم.

طبعاً هناك فقهاء تمسكوا بما اعتبروه الوضع «الطبيعي» (إسلامياً) للعلاقة بين الشريعة والسياسة، وأن هذه فرع لتلك. وما دام الأمر كذلك في زعمهم، فإن للفقيه السلطة العليا في دولة الأمة، فيكون «الأمر كله [أي السلطة أو الحكم] يرجع إلى العلماء [أي الفقهاء]، لأن الأمر قد أفضى إلى الجهال [. . .] وزال الأمر من الأمراء لجهلهم واعتدادهم»[٩].

إن هذا الفقيه يدعو إلى سيادة سلطة الفقهاء، فالمقصود من «أولي الأمر» في الآية: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[١٠]، بحسب الفقيه الخطيب البغدادي، هم «العلماء حيث كانوا وأين كانوا»[١١]. وليس معنى هذا بالضرورة أن يحكم الفقهاء مباشرة، بل يعني أن «الرعية» إذا أطاعت الحاكم فإن ذلك مشروط بطاعته العلماء. يقول ابن قيم الجوزية: «والتحقيق أن الأمراء إذا أمروا **بمقتضى العلم**، فطاعتهم **تبعاً** لطاعة العلماء، فإن الطاعة تكون في المعروف **وما أوجبه العلم**»[١٢]. إن منطق «الطاعة» هنا يقوم على قياس: فما دام نموذج المسلمين، أفراداً وأمة، هو

---

(٩) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٣ ج، ط ٣ (القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٧٢)، ج ١، ص ٤٥١.

(١٠) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(١١) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **كتاب الفقيه والمتفقه**، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٢٧.

(١٢) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق وضبط عبد الرحمن الوكيل، ٤ ج (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٧.

«السنة»، أي النظام الذي أقره الرسول، فإن «العلماء» هم ورثته، فطاعتهم إذاً واجبة ليس على العامة فحسب، بل على الحكام أيضاً: «فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء»[١٣]. وهكذا ينتهي هذا المنطق إلى جعل العالِم ـ الفقيه هو الجامع الحقيقي للسلطتين معاً، العلمية والسياسية. وحتى لو لم يكن هو الحاكم الرسمي، فإن وضع هذا الأخير يؤول إلى مجرد منفذ لسلطة الفقهاء: «العالم بالشريعة إذا اتُّبع في قوله، وانقاد إليه الناس في حكمه، فإنما اتبع من حيث هو **عالم وحاكم** بمقتضاها [. . .] فهو في الحقيقة مبلغ عن رسول الله»[١٤]. وهكذا يقرر الفقيه أن «أعظم ما بالناس الحاجة إليه من العلوم الفقه، فلا علم أفضل منه»، وأن «العلم الشرعي هو حاكم بإطلاق»[١٥].

إلا أن دعوى الفقيه هذه لا يسلّم له بها المتصوف. والنزاع بين المتصوفة والفقهاء معروف من قديم. فالفقهاء يحذّرون من تصوف غير مراقَب بالشريعة (أي ليس تحت رقابة الفقهاء)، وذلك بذريعتين: **الأولى** ان المتصوفة يدّعون أن علمهم «لدني» لا يُحتاج فيه إلى علم مكتسب بالتعليم في المدارس ومن الكتب، بل هو «نور يقذفه الله في القلب» ولو كان صاحبه أمياً. في حين أن العلم عند الفقيه هو العلم بشريعة الله، وهي متضمَّنة في **كتاب** ومدوّنة في **سنّة**، وهذا العلم هو من اختصاص العلماء بالشريعة الذين هم «حكام على الخلائق أجمعين، قضاءً أو فتياً أو إرشاداً»[١٦]. والذريعة **الثانية** هي أن التصوف إذا أُطلق له العنان فهو ينتهي إلى «شطحات» الصوفية، وقد «شطحوا» فعلاً فقالوا بـ «وحدة الوجود» و «حلول الله في الأصفياء من خلقه». فلا بد إذاً من إلزام التصوف بالانضباط بالشريعة، ومعناه أن يبقى التصوف تحت رقابة الفقهاء.

لكن الغزالي يردّ على ادعاء الفقهاء احتكار السلطة العلمية. وردّ الغزالي يستند إلى اعتباره علم الفقيه لا يبلغ مرتبة علم المتصوف من حيث التجرد وإدراك الحقيقة، وذلك لسببين: **الأول** ان الغاية الأُخروية مختلطة بالغاية الدنيوية للفقه. وربما غلب الفقيه أغراضه الدنيوية. فالفقه «يتعلق بمصالح الدنيا» والفقهاء «هم علماء الدنيا». والغزالي

---

(١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧.

(١٤) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣.

(١٥) أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق محمد رشيد رضا (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٣٣٢هـ)، ج ٢، ص ٣٤١.

(١٦) ابن عبد البر، أورده: أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، ط ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٧٥) ج ٢، ص ٣٤٢.

يحتاط فلا يعمم نقده على كل الفقهاء، هو يستثني الأئمة الأربعة وسفيان الثوري، ليصب نقده على من أتى بعدهم من مقلدين، وجميع من يسميهم الغزالي «علماء السوء الذين قصدهم من العلم التنعم بالدنيا والتوصل إلى الجاه والمنزلة عند أهلها».

السبب **الثاني** الذي يبرر به الغزالي نقده الفقهاء هو ارتباطهم بالسلطان. إلا أن تقديره مكانة الفقه هنا لا يخلو من التباس. فهو يجعل السياسة فرعاً للفقه، يشملها نظر الفقيه، وهكذا يكون «الفقيه هو العالم بقانون السياسة [. . .] فكان الفقيه معلم السلطان، ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا [. . .] والملك والدين توأمان، فالدين أصل، والسلطان حارس»[١٧]. لكن هذا كله إنما هو من حيث المبدأ، أي ما ينبغي أن تكون عليه سياسة المسلمين من حيث تبعية السياسة للشريعة. لكن واقع الأمر هو غير هذا، فالغلبة للسلطان، والفقيه تابع، إما لطمع أو خوف، وهكذا صار «الفقيه يحكم بصحة الإسلام تحت ظلال السيوف»[١٨]!

التصوف عند الغزالي هو العلم الحق، هو فوق علم الفقهاء وعلم المتكلمين. ومعيار هذا الحكم عند مؤلف **الإحياء** عائد إلى النهج والغاية. فالتصوف نهج عسير لا يقدر عليه ولا يتهيأ له إلا صفوة الخلق، أولئك الذين ينفضون يدهم من الدنيا ويجاهدون النفس مجاهدة لا تفتر، لكي تصير خالصة مهيأة لذوق الحقيقة.

والمتصوف لا يعنيه ـ ولو أن الغزالي هكذا ـ أن يُثبت للآخرين صحة وسمو علمه، فهو لا يناظر كما يفعل الفقيه الذي ينشغل «بالمناظرة مع الخصوم في المسائل الفقهية وغيرها»، لأن المناظرة ما أكثر ما تكون لغير وجه العلم، ولا سيما أنها ارتبطت بالمجالس، مجالس أعيان السلطة، فكان القصد منها نيل الحظوة عند هؤلاء على حساب الخصوم المناظرين.

يقول الغزالي عن التصوف إنه «علم الآخرة». كل العلوم الأخرى متعلقة بالدنيا، بما فيها الفقه: «فإذا تأملت منتهى نظر الفقيه [. . .] علمت أنه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة». الفقه في معناه اللغوي الأصلي هو العلم، لكن معناه قد حُرِّف كما حرف موضوعه، فصار الفقه «معرفة الفروع الغريبة في الفتاوي والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلقة بها»[١٩]. إن الفقه الحق ليس هو العلم

---

(١٧) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ١٧.
(١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨.
(١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢.

المعروف وما آل إليه عند الفقهاء، بل هو التصوف، فإذا كان الفقه هو العلم، فلا علم حقيقة إلا التصوف، لأنه هو الذي «يتعلق بمصالح الآخرة، وهو علم أحوال القلب»[٢٠].

المتصوف يطعن في دعوى الفقيه شمولية علمه الفقهي، الذي هو في اعتبار الغزالي علم بظاهر الشريعة، لا يبلغ مرتبة التصوف الذي هو علم كنه الدين. المتصوف يحل الآخرة إحلالاً لا ينقطع في وجدانه، فهو «يحيا» باستمرار وجدان الموت، وذلك بأن يصل إلى بسط **النسيان** على شواغل الدنيا، والاستقرار في **الذكر**، أي ذكر الله ذكراً لا ينقطع. يبدأ بذكر الله بلسانه جهراً ودائماً، ينشر صوته الذاكر على أشياء الدنيا ليغيّبها بحضور الله الدائم، ثم يعلو فوقها إلى أن يبلغ موقفاً يحرك لسانه في صمت ذاكراً حضور الحضرة مغيباً ما سواها.

وهكذا يعلي المتصوف سلطة الذات المستقلة وليس فوقها سوى سقف الألوهية. المتصوف يتموضع خارج العلائق الاجتماعية ـ أو يظهر ذلك ـ فوق قيمتها ومنافساتها، فيبدو للناس أكثر من غيره مهيأ لاتخاذ موقع الحكم المتعالي الذي يلجأون إليه. إنه يبدو وكأنه ليس معنياً بشؤون الدنيا وليس طرفاً من الأطراف المتنازعة عليها. وبمقدار إظهار انسحابه من معمعة الدنيا، تتعلق به النفوس، فيتمكن من بسط جاهه الروحي على الناس، وتتهيأ له الشروط المطلوبة لاتخاذ موقع الحكم. أليس مفترضاً في الحكم أن يكون محايداً وألا تكون له مصلحة أو محاباة؟ المتصوف يجد نفسه مطلوباً لاتخاذ موقع الحكم، لأنه ـ مفترض ـ أن يكون فوق العلائق المجتمعية، منسحباً من مجتمع الناس، فهو إذاً مهيأ ليكون ملجأ للناس يضفون عليه جاهاً روحياً قد يتحول إلى سلطة في مواجهة السلطات الأخرى، وربما فوقها. قد يكون هناك متصوفة انسحبوا فعلاً من شؤون الدنيا وكانوا صادقين في زهدهم وتعاليهم، فيتعلق بهم الناس، فيصبحون ذوي سلطة جاءتهم من حيث لا يقصدون. إلا أن هناك أيضاً أشخاصاً تذرعوا بالتصوف كرأسمال روحي يستثمرونه لربح الجاه والسلطة.

الرهان بين الفقيه والمتصوف هو على «العامة»: لمن منهما يكون ولاؤها الروحي؟ يترك المتصوف للفقيه شؤون الدين على مستوى السطح، أما عمق الوجدان الديني فيدّعي التصوف أنه من اختصاصه، ليبقى الارتباط العميق للناس به لا بالفقيه.

---

(٢٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧.

فالمتصوف يرمي إلى السيادة على «مملكة القلب»، التي لا سلطان عليها للفقيه: «القلب خارج عن ولاية الفقيه»[21].

لكن المتكلم ليس عنده «من الدين إلا العقيدة التي شاركته فيها سائر العوام، وهي من جملة أعمال ظاهر القلب واللسان، وإنما يتميّز عن العامة بصنعة المجادلة والحراسة»[22]، يعني حراسة «عقيدة العوام». يعترف له الغزالي بفضل الدفاع عن الدين ضد خصومه، لكن المشكلة في الوسيلة، أي منهج الجدل الذي قد يؤدي إلى الانقسام حول العقيدة، وإلى جر «العوام» للخوض في أمور هم في غنى عنها ولا يترتب عليها سوى «الفتنة».

لكن الغزالي كان هو أيضاً متكلماً، كما كان فقيهاً أصولياً. ولا نستطيع أن نقول إنه مع هذا كله قد اختار التصوف في نهاية المطاف، فوقف عليه حياته وأخلص فيه السيرة. فربما كان شوقه إلى التصوف أكثر من قدرته عليه. وقد قابل الفقهاء حملته العنيفة عليهم برد فعل عنيف، لأن حملته تلك كانت بالفعل طعناً في سلطتهم، ولا سيما حين تصبح سلطتهم واسعة، كما كان الحال في دولة المرابطين. ولذلك فقد شنّ هؤلاء حملتهم المعروفة على الغزالي، وبالذات على الكتاب الذي يهاجمهم فيه، أي **الإحياء**، فأفتوا بمصادرته وحرقه، فكان يصادر ويحرق.

أما علم الكلام، فلا يمكننا أن نقول إن الغزالي رفضه بإطلاق، أو انتقص من قيمته، فكتبه معتمدة في هذا العلم. لكنه إنما انتقد الآفات التي من الممكن أن يؤدي إليها ما اختص به المتكلمون، أي **الجدل**، وهما آفتان على الخصوص: **أولاهما** هي أن الجدل الذي أراد منه المتكلمون أن يدافعوا به عن عقيدة التوحيد الإسلامية ضداً على خصومها سرعان ما تحوّل إلى سلاح في معركة بين فرق واتجاهات المتكلمين أنفسهم، وبينهم وبين غيرهم. إضافة إلى ما انتقده الغزالي في ما يخص استعمال الجدل في المناظرات التي تؤول إلى صراع من أجل طلب الحظوة في مجالس الأعيان بتدمير الخصم. والآفة **الأخرى** هي إدخال «العوام» في خصومات المتكلمين. وهنا يتفق الغزالي مع ما سيقوله معارضه ابن رشد، فكلاهما حذّر من حشر العوام في قضايا علم الكلام، لأن ذلك يفضي إلى الانقسام والفتنة، وهذا يعني أن الاختلاف حول قضايا الكلام كثيراً ما ينقلب إلى خلافات سياسية، كما هو الشأن في المجتمعات التقليدية حيث يمر التعبير السياسي عبر الرمز الديني.

(٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨.
(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣.

لقد دعا ابن رشد إلى إبطال علم الكلام لأنه زائد وضار. هو زائد لأن «العامة» لا يحتاجون من الدين إلا إلى ما هو ضروري لعباداتهم ومعاملاتهم، ولا هو من علم الخاصة الذي هو الفلسفة، لأن خاصة العلماء عند ابن رشد هم الفلاسفة لا غير. إلا أن الغزالي لا يبطل علم الكلام ما دام قد اشتغل به وألف فيه. ومع ذلك، فإن موقفه هنا لا يخلو من لبس. وهل نقول في الغزالي ما قاله فيه ابن رشد، من أنه كان يلعب على حبال عدة، فهو متصوف مع المتصوفة، متكلم مع المتكلمين، فقيه مع الفقهاء، وفيلسوف أيضاً ولو أنه كان يخفي ذلك خوفاً أو تملقاً؟

لكن المتكلم يعتدّ بعلمه معتبراً إياه العلم الأسمى. يقول المتكلم إن موضوع علمه هو الله وتوحيده، فليس هناك إذاً من موضوع أسمى منه في نظره ما دام النظام المعرفي التقليدي يجعل الألوهية قمته. وما دام العلم الديني يكتسي في هذا النظام طابع الشمولية. لذا فإن أسمى علم هو الذي يختص بأسس هذا النظام، أي **أصول الدين**، أي «علم الكلام». هذا ما يدعيه المتكلم. لكن مشكلة هذا الأخير هي أنه ضائع بين موقعين: فعلمه ـ أصول الدين ـ لا بد من أن يعني الناس جميعاً لعمومية الدين. إلا أن دقائق علمه ليس بالإمكان أن يخوض فيها إلا خاصة العلماء. من هنا هذا الحكم القاسي الذي أصدره ابن رشد على المتكلمين: فهم عنده ليسوا من «الخاصة»، ولا هم من «العامة». ومن هنا أيضاً هذا الموقف الملتبس الذي اتخذه المتكلم من «العامة»: فما دام علمه دينياً، فإن امتداده الطبيعي هو نحو هؤلاء، نظراً إلى عمومية الدين، كما أسلفنا. إلا أن «العامة» ليسوا مهيئين، ولا يعنيهم أن يتابعوه في تدقيقات وتعقيدات قضاياه الكلامية. ولهذا نفهم حذر بعض المتكلمين من «العامة»: فالجاحظ، مثلاً ـ وقد كان متكلماً معتزلياً ـ قد أدرك ضرورة تحالف أهل مذهبه الكلامي مع الحكام لضبط «العوام»، فيقول بشأنهم إنه «ليس في الأرض عمل أكدّ لأهله من سياسة العوام»[٢٣]. ويقول الغزالي: «إن كل كبيرة يرتكبها العامي فهي أسلم له من أن يتكلم في العلم»[٢٤].

نعم، قد يحصل أن يتجاوز علم الكلام اطار النخبة، فيشيع مذهب ما بين عامة الناس، وقد حدث ذلك بوسيلتين: إما بواسطة فقهاء متكلمين أشاعوا مذهبهم

---

(٢٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ٧ ج (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨ ـ ١٩٤٥)، ج ٢، ص ٩٤.

(٢٤) الغزالي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٣.

الكلامي لكن بفضل حيثيتهم كفقهاء أولاً (مثل ما حصل للمذهب الأشعري)، وإما أن تتهيأ لمذهب من مذاهب الكلام سلطة تفرضه وتنشره، كما حدث في المغرب حين ألزمت الدولة الموحدية تعميم مذهب الكلام الأشعري. ولما كانت للفقهاء السلطة العلمية العليا في الدولة التي سبقتها، أي المرابطية، فقد قامت دعوة ابن تومرت على نسف هذه السلطة بدعوى أنها قائمة على فروع الفقه، وليس على أصول الدين، فدعا إلى العناية بها، وفرض الكلام الأشعري وعممه على الناس.

ولأن قضايا «الكلام» تتقاطع مع قضايا الفلسفة (وقد كان هناك بالفعل علم كلام فلسفي، خصوصاً لدى متأخري المتكلمين)، فإن تنافساً قد قام بين المتكلمين والفلاسفة. فابن رشد، مثلاً ـ كما سنرى ـ نقض علم الكلام بحجتين: **الأولى** أن أصحابه يتصدون لقضايا هي من اختصاص الفلاسفة، في حين أنهم ليسوا مهيئين للخوض فيها لا علماً ولا منهجاً. **والثانية** أنهم باعتبارهم أصحاب علم ديني، فإنهم يسعون به إلى استتباع «العوام»، فيجعلونهم يخوضون في قضايا شائكة أعلى من إفهامهم، فتحدث البلبلة والفوضى والانقسام في العقيدة، في حين أن «العامة» يكفيهم من الدين الحد الأدنى الضروري في العبادات والمعاملات.

نجد متكلماً يتصدى للفلاسفة دفاعاً عن أفضليته علم الكلام، وهو أبو الحجاج يوسف المكلاتي (ت ٦٢٦ هـ/ ١٢٣٧م). والذي يقرأ كتابه الجدالي يجد أنه أراد أن ينافس الفلاسفة في صميم موضوعاتهم. فإذا كان الموضوع الاسمي للفلسفة منذ أرسطو هو «الموجود بما هو موجود»، فإن المكلاتي يجعل «المتكلم ينظر في أعم الأشياء، وهو الموجود». وإن المتكلمين هم «فرقة أهل الحق»: فئتان من أهل الثقافة العالمة كانت دائرة معارف كل منهما، وكذا مرجعية هذه المعارف، متميزتين من النظام المعرفي الديني: هما فئة «الكتّاب» وفئة الفلاسفة.

لقد كان لفظ «الكتّاب» يطلق على كتّاب الدواوين. والملاحظ أن هذه المهنة قد تطلبت منهم إحداث تجديد على مستويين: مستوى الكتابة، ومستوى المعارف المستعملة. فعلى مستوى فن الكتابة، لم تكن اللغة الادارية ـ كما يمكننا أن نتخيل اليوم ـ لغة مباشرة ومقتصدة إن لم تكن جافة، بل بالعكس، كانت البلاغة هدفاً لأسلوبية معينة. وقد كان رهان الكاتب هو مدى براعته في المزاوجة بين البلاغة والتبليغ، أي بين مقتضيات الأسلوبية البلاغية وتبليغ مقاصد الحاكم.

لقد كان الكاتب بالطبع محتاجاً إلى التمكن من اللغة، فقهاً ونحواً وأدباً، إلا أن

عنده شيئاً أكثر مما عند علمائها المختصين، فهؤلاء يعرفون علم اللغة وآدابها حفظاً، أما الكاتب فهو يستند إلى تراث العربية **لينشىء** بها أسلوباً، وهذا **الإنشاء** هو فن الكتابة الذي أحدثه هؤلاء الكتّاب. ومن جهة أخرى، فإن مهنة «الكاتب» اقتضت منه الإلمام بعلوم وفنون أجنبية، بمعنى أن له رافداً آخر غير عربي استقى منه معارفه.

وهكذا كانت فئة الكتّاب عنصر تجديد في الثقافة العربية على مستويين: مستوى فن الكتابة كما ذكرنا، ومستوى تلقيح الثقافة العربية بروافد أجنبية. ومن هنا نفهم حملة أحد المدافعين عن الثقافة التقليدية، وهو ابن قتيبة، على ثقافة هؤلاء الكتّاب معتبراً إياهم «مستلبين» (إذا استعلمنا تعبيراً حديثاً) لثقافة أجنبية.

هؤلاء الكتّاب، ولو أنهم كانوا عنصر تجديد في الثقافة العربية، إلا أنهم ـ على مستوى الفكر السياسي والخبرة الفنية السياسية ـ كانوا دعاة النظام الاستبدادي. لقد كان معظمهم موالي من الفرس، واعتبروا أن العرب ـ وكانت الكلمة تعني من لهم أصول قبلية عربية ـ ليست لهم تقاليد عريقة في نظام الدولة والسياسة الملوكية. فقدموا إذاً خبرتهم لجعل نظام الدولة الإسلامية يتقمص نظام الحكم الامبراطوري الساساني. طبعاً لم يكن هناك نموذج ديمقراطي يقابل الاستبداد، لأن ذلك لم يكن من قبيل المفكر فيه، وحتى الديمقراطية اليونانية كانت مجهولة لدى قدمائنا ـ ما عدا أصداء مبهمة وسلبية عنها. لكن المشكلة الكبرى التي واجهوها هي مبدأ ضبط السياسة بالشريعة، والذي كان يدعو إليه الفقهاء ويلقى دعماً من عامة المسلمين، ويحكمون به على مدى شرعية النظام السياسي. وطبعاً فقد انتهى الأمر مع الزمن إلى أن يرضى الفقهاء بأن يحافظ النظام على مظهر إسلامي عام. والتحدي الثاني الذي واجهه الكتّاب، ومنذ البداية، هو بعض القيم الإسلامية، كالعدل والشورى. فهناك الآية التي تأمر بالشورى: **﴿وشاورهم في الأمر﴾**[٢٥]، إلا أنهم جعلوا هذه الشورى غير ملزِمة، وبالأحرى أن تكون غير مؤسسية. فوضعوها في يد الحاكم يستشير متى يشاء، ومن يشاء، وهو في الأحوال كلها في حل من أن يعمل بالاستشارة أو ألا يعمل.

لقد كانت مرجعية الكتّاب في مجال الأدب السياسي فارسية على الأخص. وما نقلوه وتناقلوه عن اليونان في هذا المجال لم يكن هو الفكر السياسي اليوناني الحقيقي، بل كتابات منحولة نسبت إلى أفلاطون وأرسطو وغيرهما. وهذه المنحولات هي التي ذاعت وشاعت وتناقلها حتى الفقهاء في أدبهم السياسي، وتداولها الأدباء أيضاً.

---

(٢٥) **القرآن الكريم،** «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

أما الفلاسفة الإسلاميون فإنهم لم يؤثروا في الفكر السياسي على النحو المطلوب. وإذا كانت السلطة العلمية تدور حول أطراف ثلاثة: العالم/ الحاكم/ العامة، فإن الفلاسفة بحكم علمهم النخبوي والذي تستند مبادئه الأولى إلى مرتكزات هي غير مرتكزات النظام العقدي الديني، كان موقفهم من «العامة» هو التوجس والاحتقار. وهنا وجد الفيلسوف نفسه أمام أمرين: إما الاحتماء بالحاكم والاستظلال بظله ورعايته حتى يستطيع الانصراف في أمان من العامة وفقهائها إلى الاشتغال بعلمه الفلسفي الغريب و «المشبوه»، وإما الانعزال التام والانكباب على علومه الفلسفية في إطار حلقة ضيقة من تلامذته ومريديه. وغالباً ما يتوسل الفيلسوف بعلوم كانت فروعاً للعلم الفلسفي، مثل الطب والفلك، لخدمة أعيان السلطة مقابل الرعاية والحماية، بل كان الطب هو المطية التي ركبت عليها الفلسفة لتدخل الثقافة العربية الإسلامية. فكبار أطباء الخلفاء، منذ بداية العصر العباسي، كانوا أيضاً كبار نقلة الفلسفة اليونانية وعلومها.

صحيح أن العلوم الفلسفية ومنهجها، أي المنطق، قد تركت آثارها في الثقافة العربية الإسلامية، بما في ذلك العلوم الأصلية كالنحو والبلاغة وأصول الفقه وأصول الدين، وأصبحت المفاهيم الفلسفية متداولة يستعملها حتى غير الفلاسفة، كما أن المعارف المستمدة من علوم الفلسفة قد تشكلت في شكل أدبيات متداولة حتى ولو لم يكن متداولوها على علم بأصلها الفلسفي، إلا أن الفلسفة على الرغم من هذا كله ظلت على هامش السياسة. وإذا كان الفقيه دائماً حاضراً تجاه السياسي، تارة باسم رقابة الشريعة على السياسة، وتارة باسم النصيحة لأُولي الأمر، فإن الفيلسوف إما أنه لزم الصمت، أو أظهر اللامبالاة، أو أنه تعالى فوق السياسة وصناعها والدائرين في فلكها مستعيضاً من هذا كله بحديثه الغريب عن «السياسة المدنية» وعن «المدينة الفاضلة». وعلى الرغم من كل ما قيل عنهما، فقد اتضح لنا من تحليل خطاب الفلاسفة الإسلاميين عنهما أن الأمر يتعلق بسياسة الفيلسوف وجدانَه وفكره ومسلكه المتفرد أكثر منها سياسة مجتمع أو مدينة. لقد انتهى الفيلسوف في المجتمع الإسلامي إلى أن يبني «مدينته» داخل ذاته، ولم يكن يعنيه أن يقدم مشروعاً لبناء مجتمع ولو على سبيل الاحتمال البعيد.

وهكذا لم تقدم الفلسفة الإسلامية مشروعاً بديلاً مما كان قائماً، أو مما كان يقدمه الفقيه. وحده هذا الأخير كان يحاول مراقبة السياسة باسم أولية الشريعة، فيذهب أحياناً ـ وبحسب الأشخاص والظروف ـ إلى المدى البعيد فيلتزم هذه الأولية ويُلزِم بها، وأحياناً أخرى يحاول الوصول إلى تسوية ما مع السلطان القائم.

لقد ظل الفقيه يحتكر السلطة العلمية في غياب منافس جدي من بين أصناف حملة العلم الآخرين، ويبسطها على العامة ويفاوض بها الحاكم أو يلزمه بها بحسب الأحوال.

وقد استعمل الفقيه آلية **الفتوى** لبسط هذه السلطة العلمية. صحيح أن الفتوى ليست في حد ذاتها ملزمة ـ بمعنى أنه ليست هناك أداة مؤسسية لتنفيذها ـ إلا حين يستصدرها حاكم ليجري أمره باسمها، إلا أن حاجة المجتمع الإسلامي إلى مرجعية دينية تضفي المعنى والغائية على نظامه هي التي جعلت وظيفة الفتوى قائمة. والفتوى التي نعنيها هنا ليست الفتوى الشخصية التي يلتجىء فيها مسلم إلى فقيه يستفتيه في أمر شخصي عرض له ولا يعلم حكم الدين فيه، بل نقصد الفتوى التي موضوعها قضية عامة. وقد تكون هذه القضية من قبيل «النازلة»، أي ممارسة مجتمعية لا يوجد لها مثيل في ما خبره الفقهاء السابقون، فيكون على الفقيه المستفتى أن يستنبط لها حكماً في إطار الجهاز التشريعي للمذهب الذي يتبعه. وهناك مجتمعات في الماضي ظلت بعيدة عن المراكز العلمية السلطوية تمارس عوائد رآها الفقهاء غير مألوفة قياساً إلى ما عرفه أسلافهم، أو مناقضة لمعيارية الشريعة. وفي كلتا الحالتين يكون هدف الفتوى هو تقويم الممارسة المجتمعية، أي تعديلها لتستقيم والنص الشرعي.

هذا في القديم، أما في العصور الحديثة، فقد وجدت المجتمعات الإسلامية نفسها وقد أدخلت إليها تنظيمات جديدة، وأنماط من السلوك مستحدثة. وهكذا نشطت الفتوى بهدف بسط سلطة الشريعة على مجتمعات أخذت تفلت من رقابتها.

وسواء تعلق الأمر بالنوازل كما في مجتمعاتنا القديمة، أو بالتنظيمات والعوائد التي عرفتها المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث، فإن هدف الفتوى واحد: وهو بسط سلطة الشريعة على المجتمع، أي بسط السلطة العلمية للفقيه.

لقد ساد الاعتقاد طويلاً لدى المتأثرين بالثقافة العصرية بأن المجتمعات الإسلامية تسير حثيثاً نحو التنظيم المدني، إلا أن صعود التيارات التي سميت «أصولية» أعاد إلى الفتوى سلطتها، خصوصاً لدى فئات الشباب المرتبطة أو المتأثرة بهذه التيارات. وهي نوع من الفتوى مختلف تماماً عن الفتوى التقليدية: فهي **أولاً**، لا تعترف بالفتوى الرسمية، ولا تعترف بالشرعية العلمية المؤسسية أو الرسمية (مثل مؤسسة الإفتاء الرسمي). وهي **ثانياً**، فتوى سياسية، أو على الأصح يتخذ أصحابها موقفاً سياسياً ثابتاً من النظام والمجتمع القائمين، وهو موقف المعارضة الكلية وعدم الاعتراف. وهي

ثالثاً، فتوى تنطوي على سلطة، باعتبارها تدّعي امتلاك القول الفصل، ووجوب فرضه. نحن إذاً أبعد ما نكون عن الفتوى/ الرأي، أو الفتوى/ الاجتهاد. وهنا المشكلة.

إن مبدأ الفتوى في حد ذاته ينبغي أن يعاد فيه النظر من الأساس. نحن نفهم أن شخصاً ما يتوجّه بالسؤال إلى فقيه طلباً لرأي الدين ـ أو على الأصح ما يراه هذا الأخير حكماً دينياً في المسألة ـ وحين يقول الفقيه فتواه فهي لا تنطوي على سلطة إلزامية أكثر من مدى قوة الوازع الديني للمستفتي ومدى استعداده للعمل بالحكم الفقهي المنطوق به. ونفهم أيضاً أن تكون الفتوى عبارة عن اجتهاد ديني. لكن حين تكون الفتوى حكماً قطعياً نهائياً وحيداً وإلزامياً، فهي تكون آنذاك مولدة للعنف، مهما اتخذ هذا العنف من أسماء أخرى ومهما غلف بتبريرات دينية. والفتوى بهذا المعنى لا تعتبر الرأي الآخر رأياً مختلفاً، أو على الأكثر خاطئاً، بل تعتبره ضلالاً مبيناً.

إن السلطة العلمية الوحيدة التي استقرت في تراثنا الثقافي هي سلطة الفقيه، أو صاحب العلم الديني للأسباب التي أشرنا إليها والتي سنفصلها.

من هنا التحدي الذي يواجه الكاتب العربي اليوم وهو يطمح إلى أن يؤسس سلطته الفكرية، ولا سيما إذا كان حاملاً الحداثة الثقافية وداعياً إلى التحديث الاجتماعي والسياسي، إذ ليس وراءه سند من تراث يتعزز به، وليس أمامه سوى نضال طويل ومرير لتجديد العقل العام لكي يتقبل القيم الديمقراطية. وقد أضاع كتّابنا وقتاً طويلاً حين غيّبوا قضية الديمقراطية أو أغرقوها في ما ليس منها، أو حين أعطوا الأسبقية لشعارات أخرى كالوحدة والاشتراكية ومحاربة الامبريالية. وهي أهداف ما تزال قائمة بطبيعة الحال إذا كان الأمر يعني بناء الكيان العربي المتكامل والمتحرر، إلا أن كتابنا الالتزاميين قد تعلقوا بكل شيء ما عدا الشيء الذي يضمن ممارسة «مهنة» الكتابة، أي الديمقراطية التي أساسها الحريات الشخصية والعامة. كان عليهم أن يجعلوا الديمقراطية على رأس جدول نضالهم، ليس فقط لأنها المدخل الصحيح للأهداف الوطنية والقومية، بل لأنها الشرط الأساسي لجعل مهنة الكتابة ممكنة. فهذه الأخيرة تستحيل من دون حرية الرأي والتعبير، والتي ينبغي أن تترسخ في مؤسسات قانونية وأعراف وممارسات. قد يقال إن كتّابنا وطوال العقود الماضية كانوا لا يجدون جدوى في النضال الديمقراطي أمام احتلال السلطة المجالَ العام، وحصارها المجتمع المدني، ومصادرة الحريات العامة الكفيلة بإقامة جمعيات وأحزاب ونقابات، وبالتعبير الحر عن رأي غير رأي السلطة... وأمام هذا كله بدا لكتابنا «الالتزاميين» عبث

التعويل على النضال الديمقراطي نظراً إلى استحالته، فعولوا بدلاً منه على الوسيلة «الأنجع» لتغيير «أسرع» للنظام القائم، وإحلال سلطة ثورية كفيلة بتحقيق الأهداف الكبرى للأمة. . . وكان ما كان من حصيلة مريرة، وكان الدرس القاسي الذي استخلصناه ـ أو نرجو ذلك ـ هو أن الديمقراطية لا يمكنها أن تكون قضية مرجأة، أو هدفاً نصل إليه بعد أن تتحقق أهداف قومية أو اجتماعية أخرى. الديمقراطية لا تبنى إلا بالنضال الديمقراطي نفسه، مهما كان معقداً وعسيراً.

والنضال من أجل الديمقراطية هو الآن معقد وعسير أكثر من أي وقت مضى، فالمثقف العربي المدافع عن الديمقراطية أصبح لا يواجه فقط إما أنظمة تسلطية، أو لا تسمح بانفتاح سياسي إلا بمقدار، بل صار يواجه تيارات نابعة من أحشاء مجتمعات مسدودة الأفق بمشاكلها الاجتماعية والاقتصادية الضخمة. وكما اعتُبرت الديمقراطية ولفترة طويلة لعبة برجوازية، فهناك تيارات تعتبر الديمقراطية اليوم رجساً من الغرب، أو منافية لهوية الدولة الإسلامية. من هنا صعوبة مهمة المثقف الديمقراطي، فهو يسبح ضد تيارين، وكثيراً ما ضاع صوته في خضم الصخب والعنف، فيجد نفسه على قارعة النزال بين الدولة ومجتمعها، أو بالتحديد بين عنف السلطة وعنف التيارات التي تفرزها مجتمعات تتخبط في مشاكل مزمنة.

ومع ذلك، فلا خيار للمثقف المؤمن بالديمقراطية إلا النضال من أجلها وسيلة للحكم، ونظاماً للمجتمع، وطريقة في الحياة. ولذلك كان الالتزام الأول للكاتب هو الالتزام بالديمقراطية، وبعدها فليختلف المختلفون. وحول الديمقراطية ينبغي أن يتكوّن وفاق عام بين المثقفين، ضداً على أفكار الاستبداد، وعقائد الاستبداد، ونظم الاستبداد، مهما كان الجلد الذي تتلبس به هذه الأفكار والعقائد والنظم.

القسم الأول

«أصوليون» وكتّاب

الفصل الأول

في جذور «الأصولية»

الإسلام مؤسَّس على **كتاب**، فماذا يعني ذلك؟

إنه يعني أن سلوك الفرد المسلم، وكذلك النظام الاجتماعي للمسلمين ينبغي أن يخرجا من صلب **كتاب**. إن المجتمعات الإسلامية هي مجتمعات تاريخية كغيرها من المجتمعات، بمعنى أنها تتحوّل عبر الزمان وبفعله. إلا أن هذا التحول ينبغي أن يُرجع به إلى **الكتاب** ليقاس عليه، بمعنى أن الثابت ـ القرآن ـ يحكم المتغير الاجتماعي فيضبطه ويوجهه، وبالتالي يحكم عليه، ذلك أن **الكتاب** هو المعيار الحاكم.

الكتاب يتضمن معنى، لكنه معنى حاكم، أي تترتب عليه أحكام آمرة.

طبعاً، يسلِّم الفقهاء بأن الواقع هو دائماً أوسع من آيات **الكتاب** المحدودة، إلا أن هذا الاتساع ينبغي أن يُضبط باستمرار، وذلك عن طريق آليات وضعها الفقهاء، وأهمها آلية **القياس**، أي أن يُرَدَّ المتغير والجديد والمتعدد إلى **النص**، أي أن يقاس ما لم يُنص عليه صراحة ومباشرة إلى ما نُص عليه، وهكذا تُضمن هيمنة النص الثابت على الواقع المتعدد المتغير، فتمتد سلطة النص على الواقع.

إلا أن المعنى المتضمن في أية آية من **الكتاب** يتلقاه قراء **متعددون**، الأمر الذي يؤدي إلى تعدد المعنى، وهكذا يتعدد المعنى بتعدد القراءة. فالنص الواحد لا يمنع من تعدد القراءة، إما نظراً إلى اختلاف أزمنة قرائه، أو إلى اختلاف ثقافاتهم، أو مصالحهم التي هي عادة مصالح مضمرة.

إن قراء النص المقدس يفترضون في العادة أن هناك وحدة على المستويين: وحدة النص ووحدة المعنى، فيفترض كل واحد ـ أو يفرض ـ معنى واحداً للنص، أي قراءته

هو إياه، مما يؤدي إلى هذه المفارقة: وهي أن هناك تعدداً فعلياً في القراءة، هو الذي أنتج مختلف الاتجاهات والمذاهب إزاء النص الواحد، وهناك بالمقابل رفض لتعدد المعنى من طرف كل اتجاه أو مذهب ما دام يدّعي أن قراءته هي القراءة الوحيدة الممكنة.

الإسلام إذاً يعتمد على **كتاب**، وهو خطاب لعامة الناس، إلا أن هناك فئة خاصة هم الذين يستطيعون قراءته، هم الذين يفهمون المعنى الذي فيه فيُبلغونه للذين لا يقرأون. هم يبلغون **المعنى والأحكام** المترتبة عليه، فيتخذون موقع الوساطة لتبليغ سلطة النص، بل يتقمصون هذه السلطة. إنهم يتخذون موقعاً متميزاً في المجتمع الإسلامي، موقع قارىء النص، وفاهِم المعنى، والدال على الأحكام المتضمنة فيه.

منذ البدء إذاً، تميز الذين يعلمون ـ أي **يقرأون** النص المقدس ـ من الذين لا يقرأونه، أو الذين يعلمون من الذين لا يعلمون. إن هذا الامتياز يجد سنده في **القرآن** نفسه. فأول آية منه تأمر بالقراءة: ﴿**إقرأ باسم ربك الذي خلق**﴾[1]. وهنا لا بد من ملاحظة: وهي أن الرسول الذي خوطب بأمر القراءة أجاب بأنه أميّ، ليس بقارىء. إلا أن ما يبدو هنا وكأنه مفارقة، ليس هو كذلك بالنسبة إلى المسلم: فأميّة الرسول لا تعني الجهل، بل استعداداً فطرياً غير عادي لتقبل العلم الحق. أما على المستوى العادي، فسوف يتمايز المسلمون، فهناك الذين يقرأون **الكتاب** وهناك الذين لا يقرأونه. وسوف يتعمّق هذا التمايز بتطور العلم الإسلامي، فتختص فئة من المجتمع بالاشتغال به (العلماء)، ويكون هذا الاشتغال مهنتها ومنه تستمد هويتها الاجتماعية.

هذا التمايز ـ أو الامتياز ـ يجد سنده في القرآن نفسه: ﴿**هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾[2]. لكن أي «علم»؟ تعدّدت الأجوبة بتعدد أصناف العلماء، فكل صنف يدّعي أن نوع العلم الذي يشتغل به هو العلم الحق، حتى تكون له الصدارة العلمية في المجتمع الإسلامي.

يعتبر الذين يؤرخون للعلم الإسلامي أن بدايته كانت هي علم الحديث من حيث جمعه وتدوينه. وقد كان هذا في البدء هو «العلم»، قبل أن تتعدد العلوم وتتفرع.

إلا أننا يمكن أن نعتبر أن الموضوع الأول للعلم كان هو **القرآن**، من حيث قراءته وجمعه. فالعلماء الأوائل كانوا هم الأفراد الذين أطلق عليهم اسم **القراء**، فهم أسلاف العلماء المسلمين، أو الرعيل الأول منهم.

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة العلق،» الآية ١.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٩.

منذ البدء إذاً تميز أفراد لكونهم كانوا يقرأون (في مجتمع تسود فيه الأمية)، فهم **قراء القرآن**، وكل واحد منهم جمع مجموعة من آياته ورواها بروايته، فتكوّنت المصاحف الأولى، قبل أن يقرر عثمان جمعها في كتاب واحد (**مصحف عثمان**) ومنع تداول المصاحف الأخرى.

فمن هم إذاً هؤلاء **القراء**، الذين هم أسلاف علماء الإسلام، بل أسلاف «الأصوليين» في كل زمان، كما سنرى.

أولاً: القرّاء: أوائل العلماء وأسلاف «الأصوليين»

الواقع أن لكلمة «قراء» تاريخاً، بمعنى أنه كان لها معنى اصطلاحي ينطبق على فئة بعينها، هم حملة العلم الإسلامي الأول، ثم انقرضت هذه الفئة التي لعبت دوراً سياسياً بارزاً في أحداث القرن الهجري الأول، ليصبح «العلم» مهنة متخصصة ومتشعبة في مختلف العلوم الإسلامية.

كان اسم «قراء» يعني في بداية الأمر، الأفراد الذين كانوا يقرأون ويكتبون القرآن في عهد الرسول، وقد تميّزوا بهذا الاسم نظراً إلى كون مجتمع الرسول ـ كالمجتمعات التقليدية ـ كان القارئون فيه قلة. وقد برزت أهمية هؤلاء لكون القرآن ظل يتداول مشافهة، فحدث ما يحدث في مثل هذه الحالة من اختلاف الرواية. فكان لا بد من تدوينه، أي ضبط فوضى الرواية وتوحيد النص. وهو قرار لم يُتخذ إلا بعد مشاورات، ذلك أن الرسول لم يدوّن القرآن بمجموعه، إذ كان هناك من سمّوا بـ «كتّاب الوحي»، يملي عليهم الرسول الآية فيكتبونها. وبقي القرآن متفرقاً في صحف، فكان لا بد من جمعها في مصحف واحد، اعتماداً على «المصاحف» التي جمعها هذا «القارىء» أو ذاك، أو عند بعض الصحابة، واعتماداً أيضاً على ذاكرة الحفّاظ.

من هنا حديث المؤرخين عن «المصاحف» التي كانت موجودة قبل مصحف عثمان، منها مصحف أبي بكر الذي آل بعد وفاته إلى حفصة بنت عمر بن الخطاب، ومصحف عبد الله بن مسعود، ومصحف أُبَيّ بن كعب، ومصحف أبي موسى الأشعري. وغيرها. والواقع أننا لا ندري شيئاً ذا بال عن هذه «المصاحف»، وعن مدى اختلافها. والذين قارنوا بينها ـ على فرض أنهم قد اطلعوا عليها فعلاً ـ لا نجد في

ما يوردونه اختلافاً جوهرياً، بل الأمر يتعلّق باختلافات في رسم بعض الكلمات، أو في ترتيب الآيات[٣].

إن قرار تدوين النص القرآني في مصحف واحد اتُّخذ لتفادي أمرين: تهديد وحدة النص بسبب اختلاف الروايات وتعدد «المصاحف» من جهة، والتغلب من جهة ثانية على النسيان وآفة الذاكرة، ولا سيما مع انقراض حفَظة القرآن الأوائل، بسبب حروب الفتوحات. ويتحدّث المؤرخون عن مقتل العديد من قراء الكتاب وحفّاظه في معركتين على الخصوص، في «عقرباء»، أكبر معارك حروب الردة، وفي معركة «اليمامة». ويقولون إن الخليفة أبا بكر قد خشي على القرآن بعد هذه المعركة الأخيرة بالذات من أن يضيع نظراً إلى مقتل العدد الكبير من القراء فيها، فقام بأول جمع له.

ولما كان القراء قد تفرّقوا في الأمصار المفتوحة، وفي جيوش الفتوحات، فقد نجم بينهم خلاف حول القراءات، ويورد المؤرخون خصوصاً خبر خلاف حاد وقع بين المحاربين المسلمين في إحدى الغزوات في أرمينيا حول قراءة بعض الآيات، أدّى إلى اتهام بعضهم بعضاً بالكفر، فاضطر أحدهم (حذيفة بن اليمان) إلى العودة إلى المدينة للإلحاح على عثمان بضرورة ضبط القرآن وجمعه في كتاب واحد.

منذ البداية إذاً، تميز أفراد بكونهم قد **عرضوا** القرآن على الرسول نفسه، أي انهم قد حفظوه منه **مباشرة** وكتبوه عنه، أي أن لدى كل واحد منهم الرواية الأولى للقرآن. لكن، وبحكم الزمان، وبفعل عامل النقل الشفوي، وتعدد اللهجات العربية، نشأت اختلافات، سينتج منها **قراءات** عدة للقرآن، التي بدورها ستستقر على القراءات السبع أو العشر المعتمدة. من هذه الروايات الأولى للقرآن تكوّنت «المصاحف» الأولى، منها مصحف زيد بن ثابت الذي قام بأول تدوين للقرآن، إذ دوّنه بأمر من أبي بكر، ثم بأمر من عثمان، وأيضاً مصحف أُبَيّ بن كعب الذي سوف تتسلسل عنه إحدى القراءات الكبرى، من أبرز حلقاتها عبد الله بن عباس وسعيد بن جبير. ومن هؤلاء القراء الأوائل عبد الله بن مسعود الذي «عرض القرآن على النبي ﷺ»[٤]، والذي إليه تنتهي

(٣) «اختلاف المصاحف» موضوع ألّف فيه كثيرون. انظر: ابراهيم الأبياري، محقق، **تاريخ القرآن**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ١١٤ ـ ١١٥، وانظر أيضاً: أبو بكر عبد الله بن أبي داود السجستاني، **كتاب المصاحف** (القاهرة: نشر آرثر جفري، ١٩٣٦).

(٤) أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري، **غاية النهاية في طبقات القراء**، عني بنشره ج. برجستراسر، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٢)، ج ١، ص ٢٩٦، ٤٢٦ و٤٥٨ وج ٢، ص ٢٩٤، وعن تلامذة ابن مسعود، انظر ج ٢، ص ٢٩٤، وعن أوائل «أهل العلم» انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٣٥٠ ـ ٣٧٤.

قراءات عاصم وحمزة والكسائي وخلَف والأعمش، أي قراءة الكوفة في مقابل قراءة البصرة التي أذاعها أبو موسى الأشعري.

هؤلاء إذاً كانوا كبار القراء الأوائل، بمعنى أنهم أكثر اختصاصاً بما كان يعنيه العلم في بداية الإسلام، أي العلم برواية القرآن، وبهذا تميّزوا من غيرهم.

إلا أن الدور السياسي للقراء سيبرز إبان الثورة على الخليفة عثمان، فقد شاركوا في الثورة عليه. ومنذ هذه الفترة أخذ يتأكد ما يميز صفتهم الاجتماعية: فهم الأعلم بالقرآن (أي أنهم العلماء بالقياس إلى تلك الفترة)، وهم ممثلو الأصالة الإسلامية، بالإضافة إلى صفة الزهد. ونحن نقرأ عن أحدهم، وهو كعب بن عبدة، وقد عرف بالزهد، أنه أرسل رسالة انتقاد إلى عثمان. وقارىء آخر يرسله معارضو عثمان إليه لينذره[٥]. ونظراً إلى الخطر الذي أصبح للقراء، فقد أخذ الأمراء يحسبون لهم الحساب، ويعملون على تقريبهم ما أمكن، وجعلهم من بين خاصتهم[٦].

ويتأكد دور القراء السياسي والعسكري في معركة صفين بين علي ومعاوية[٧]. ويسعى كل من الخصمين إلى ضمهم إلى صفه. ولذا يتحدث المؤرخون عن «قراء الشام» الذين كانوا مع معاوية و «قراء الكوفة» الذين كانوا إلى جانب عليّ، إلا أن أغلبهم قد حارب في صفوف هذا الأخير (الأمر الذي جعله يفخر بذلك)، وقد أخذ معاوية يناور لمنع انحيازهم إلى جانب علي[٨]. إلا أن القراء، على ما يظهر، لبثوا ولفترة حين نشب النزاع بين علي ومعاوية، على الحياد، يحاولون القيام بدور الحكم بينهما.

لقد كان دورهم في بداية النزاع هو **الوساطة**. والذي يتوسط لا بد من أن يقف

---

(٥) «اجتمع ناس من المسلمين، فتذاكروا أعمال عثمان وما صنع، فاجتمع رأيهم على أن يبعثوا إليه رجلاً يكلمه ويخبره بأحداثه، فأرسلوا اليه عامر بن عبد الله التميمي [. . .] فقال له عثمان: انظر إلى هذا فإن الناس يزعمون أنه قارىء، ثم يجيء فيكلمني في المحقرات، فوالله ما يدري أين الله». فيجيبه القارىء: «والله إني لأدري أن الله لك بالمرصاد»! انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨)، ج ٤، ص ٣٣٣.

(٦) «كان سعيد بن العاص [أمير الكوفة] لا يغشاه إلا نازلة أهل الكوفة، ووجوه الأيام، وقراء أهل البصرة والمتسمون، وكان هؤلاء دخلته إذا خلا». انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١٧.

(٧) أبو الفضل نصر بن مزاحم، **وقعة صفين**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، ١٣٨٢هـ)، ص ٢٢٢، ٢٢٤ و٤٨٩، والمصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٤.

(٨) «حتى إذا خشي معاوية أن يبايع القراءُ عليًا على القتال، أخذ في المكر، وأخذ يحتال للقراء لكيما يحجموا ويكفوا حتى ينظروا». انظر: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص ١٩٠.

موقف الحياد. وقد حاولوا أن يقفوا هذا الموقف قبل نشوب المعارك، ثم حين نشبت سعوا إلى إيقافها بالدعوة إلى التحكيم.

فباسم ماذا كانت الوساطة والتحكيم؟ باسم الرجوع إلى **الكتاب**، ولهذا دلالته الكبرى: فقد حاول القراء أن يؤكدوا سلطتهم الدينية ـ العلمية تجاه السلطة القبلية السياسية.

لقد بدا الصراع بين علي ومعاوية صراعاً قبلياً يستعمل الرمز الديني لامتلاك الشرعية. كان الطرفان المتصارعان هما بني هاشم وبني عبد شمس، ومع كل منهما مجموعة من القبائل المتحالفة. أما القراء فقد تدخلوا باسم السلطة الدينية، باعتبارهم حملة القرآن والعارفين بآياته والمقتدين بنموذجه. معنى ذلك أن سلطة دينية قد قامت لتُثبّت نفسها إلى جانب القوة القبلية أو فوقها. وعلى هذا، نادوا بالتحكيم ليكونوا هم أنفسهم في موقع الحَكَم. نقرأ عند مؤلف **وقعة صفين** ما يلي: «فبعث عليّ قراء أهل العراق، وبعث معاوية قراء أهل الشام، فاجتمعوا بين الصفين ومعهم المصحف، فنظروا فيه وتدارسوه، وأجمعوا أن يُحيوا ما أحيا القرآن ويُميتوا ما أمات القرآن. فقال أهل الشام: فإنّا قد رضينا واخترنا عمرو بن العاص، وقال ابن الأشعث والقراء الذين **صاروا خوارج في ما بعد**: فإنّا قد رضينا واخترنا أبا موسى الأشعري»[9]. ونقرأ أيضاً: «فخرج أهل العراق وقراء الشام فعسكروا ناحية صفين [. . .] وعسكر علي على الماء وعسكر معاوية فوق ذلك، ومشت القراء بين علي ومعاوية»[10]. «وكلما زحف بعضهم على بعض تحجَّز القراء بينهم»[11].

التحكيم آلية لحل النزاع في المجتمع القبلي. وقد لجأ إليه القراء للتوسّط في النزاع بين علي ومعاوية[12]، والذي هو بالأساس نزاع حول امتلاك السلطة الاسلامية الناشئة.

وما دام مرجع التحكيم هو كتاب الله، فمعنى ذلك أن للقراء الدور الاستشاري الأول باعتبارهم حفظته العالمين به. كل هذا بعد أن حاربوا بضراوة إلى جانب علي[13].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٩٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(١٢) وبحسب المصادر، فقد فرض القراء اللجوء إلى التحكيم فرضاً، وألزموا به عليًا، كما ألزموه باختيار أبي موسى حكماً على رغم معارضة علي.

(١٣) كان على رأس كتيبة القراء في جيش علي بن أبي طالب، الصحابي عمار بن ياسر الذي قتل في=

وحين تيقّن معاوية أن الحرب تجري لغير صالحه، أمر جيشه ـ وبإشارة من عمرو بن العاص ـ برفع المصاحف فوق الرماح، وغالِب الظن أنه بهذه المناورة كان يسعى إلى التأثير في القراء في جيش علي، ولا سيما أن المؤرخين يذكرون أن الأشتر بن قيس، قائد كتيبة القراء في جيش علي، هو الذي لعب الدور الأكبر في الضغط على هذا الأخير لوقف المعارك والاحتكام إلى القرآن(١٤).

يتدخل القراء إذاً كقوة مستقلة في أكبر انقسام شهده التاريخ الإسلامي (لأن الخلاف سيظلّ قائماً حول قضية علي ومعاوية إلى اليوم). فالقراء في وقعة صفين قد دشّنوا سلطة العلماء الدينية حين تمتد إلى السياسة وتتدخل في قضية الشرعية. وكان سندهم **الكتاب**، كما هو سند الفقهاء والأصوليين في كل زمان. **الكتاب** إذاً فاعل في تاريخ المسلمين، لكن دائماً عبر **وسائط**، أي سيكون هناك دائماً ـ وفي حالة الأزمات خصوصاً ـ من يقوم باسمه لينادي برد أمور المسلمين إليه. وهكذا فإن القراء منذ وقعة صفين دشّنوا ظاهرة سوف تتردد في التاريخ الإسلامي، وهي العلاقة المتوترة بين الفقهاء الأصوليين والدولة عبر العصور.

إن بناء الدولة الأموية كدولة تتصرّف بمنطق الدولة جعل القراء يدخلون معها في صدام: منطق الدولة في مواجهة منطق **الكتاب** ومن يتصدّرون النطق باسمه.

لقد دخل القراء في صراع مع الدولة الأموية في الوقت الذي أخذت تقيم فيه مؤسساتها كدولة. ونفهم لماذا حدث الصدام بينهما في عهد الخليفة عبد الملك بن

= المعركة، واستُغل مقتله في ما بعد في دعاية واسعة ضد معاوية والأمويين. وعن استماتة القراء في حرب صفين إلى جانب علي، يقول الطبري: «انكشف أهل العراق بصفين حتى لم يبق منهم إلاّ ابن بديل [عبد الله] في ثلاثمائة من القراء وقد أسند بعضهم ظهره إلى بعض». انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ٤٦٥، وأيضاً: «وكانت كتيبة تدعى كتيبة القراء يُحمل عليهم فلا يكادون يبرحون، ويحملون فلا يكذبون»، ج ٦، ص ٣٥٠.

(١٤) معروف أن الخوارج قد خرجوا من صلب «القراء»، فقد كانوا في جيش علي، ضمن «كتيبة القراء». وبعد أن قبل علي التحكيم ـ بضغط من القراء ـ خرج الخوارج عليه لأنه قبله. فكيف إذاً يفسّر هذا التناقض في موقف الخوارج؟ فإذا كان «القراء» هم الذين ألجأوا عليًّا إلى التحكيم ـ وقد كان الخوارج من جملتهم ـ فكيف عارضوه بعد أن قبله؟ حاول بعض الباحثين تفسير هذا الذي يبدو تناقضاً: وهو أن مرجع الخوارج في كلا الموقفين هو القرآن: فإذا نشب اقتتال بين طائفتين من المسلمين فينبغي التدخل لإصلاح ما بينهم بتحكيم القرآن (وهو موقف الخوارج حين دعوا إلى التحكيم بالاحتكام إلى **الكتاب**). أما إذا رفضت طائفة فينبغي قتالها. وقد اعتبر الخوارج أن الحق كان مع علي، فلم يكن عليه اللجوء إلى تحكيم الحكمين (أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص)، بل الاحتكام إلى **القرآن الكريم**.

مروان، لأن هذا الأخير قد أدخل إصلاحات حاسمة في جهاز الدولة، مستعيناً بواليه المحنك الحجاج بن يوسف[١٥]. لقد أسند الخليفة إلى هذا الوالي عملية الإشراف على تعريب الدواوين المالية في العراق، وعهد بالتعريب في الشام إلى كاتب شامي. وكانت عملية التعريب عملية ضخمة رصد لتمويلها خراج الأردن بكامله. وهنا نتساءل: هل كان من قبيل الصدفة أن عملية التعريب هذه تزامنت مع أكبر معركة واجهت فيها الدولة الأموية ثورة القراء؟ ذلك أن الدولة كانت قد التجأت إلى خبرة الموالي لتعريب الإدارة. ومعنى ذلك أن الكتَّاب، أي أهل العلم بتسيير الإدارة، قد أخذت كفتهم ترجح رسمياً بالقياس إلى أهل العلم الديني، فكان ذلك تمهيداً للصراع الذي سوف يحتد بين فئة الكتّاب (وهم حملة علوم «دخيلة»، لكنها ضرورية لتسيير إدارة الدولة، أو علوم مطلوبة لدى أعيانها كالطب والتنجيم) وأصحاب العلم الديني.

وكانت معركة دير الجماجم (٨٢هـ) هي المعركة الفاصلة بين القراء والدولة الأموية. فقد انتظم القراء في كتيبة في جيش العراق بقيادة عبد الرحمن بن الأشعث، وقد أدرك هذا القحطاني من قبيلة كندة أن الدولة الأموية ـ العدنانية النخبة ـ تريد التخلص من جيش العراق، بما فيهم القراء حين دفع بهم الحجاج لمحاربة الخوارج في فارس. فثار ابن الأشعث مطالباً بخلع الحجاج، فدخل البصرة «فبايعه جميع أهلها من قرائها وكهولها»[١٦].

يورد الطبري خطباً للقراء قبل بدء المعركة الفاصلة في دير الجماجم، لا ندري مدى صحة نسبتها إليهم[١٧]، وعلى كل، فهي تثبت صورة الخطاب الديني. والطبري ينعتهم بـ «الفقهاء»، إلا أنهم فقهاء محاربون قبل أن ينشأ الفقه ويختص به أفراد لن يكونوا على العموم محاربين. ويذكر منهم عامر الشعبي وأبا البختري وعبد الرحمن بن

---

(١٥) من هذه «الإصلاحات» نظام الجباية بإدخال ضرائب اعتبرت غير شرعية، الأمر الذي جعل «القراء يكون لما يرون». انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ١٣ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧)، ج ٤، ص ١٧٩.

(١٦) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، ص ١١. انظر أيضاً: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية؛ ١٠ (بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦)، ج ٣، ص ٣٣٨ ـ ٣٤٢، وشهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥٠٤.

(١٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٥٧ وج ٨، ص ٣ ـ ١٤، وابن الجزري، **غاية النهاية في طبقات القراء**، ج ١، ص ٣٠٥.

أبي ليلى وخصوصاً سعيد بن جبير (وهذا الأخير فقيه تابعي وتلميذ لابن عباس وعبد الله بن عمر)، والذي قتله الحجاج في مشهدٍ فصلَ في ذكره المؤرخون وأصحاب السير. وسيقول أحمد بن حنبل: «قتل الحجاج سعيد بن جبير وما على وجه الأرض أحد إلا وهو مفتقر إلى علمه»[18].

ابن حنبل هنا، على نحو من الأنحاء، يعتبر سعيد بن جبير والقراء أسلافاً له، مع هذا الفارق: وهو أن القراء كانوا «علماء» محاربين، في حين أن الفقهاء سيفقدون بالتدريج القدرة على حمل السلاح بأنفسهم، بل سيحرضون غيرهم على ذلك كلما رأى أي فقيه محتسب من نفسه القدرة على الدعوة إلى «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ويشرح ابن خلدون هذه الصلة التي تمتد من القراء إلى العلماء، والتي تجعل من أولئك أسلاف هؤلاء بقوله: «ثم إن الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فُتيا، ولا كان الدين يؤخذ من جميعهم، وإنما كان ذلك مختصاً بالحاملين للقرآن، العارفين بناسخه ومنسوخه، ومتشابَهه ومحكمه وسائر دلالته، بما تلقوه من النبي ﷺ أو ممن سمعه منهم ومن عليتهم، وكانوا يسمّون لذلك **القراء**، أي الذين يقرأون الكتاب، لأن العرب كانوا أمة أمّية، فاختُصّ مَن كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الإسم لغرابته يومئذ. وبقي الأمر كذلك صدر المِلّة. ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب، وتمكّن الاستنباط **وكمل الفقه** وأصبح **صناعة وعلماً** فبُدلوا باسم **الفقهاء والعلماء** من القراء»[19].

«القراء» هم أسلاف الفقهاء «الأصوليين»، بالمعنى الذي نعطيه للأصولية هنا، أي فرض إرجاع الواقع ـ أي واقع ـ بجملته وتفصيله إلى الكتاب. هناك إذاً سلطة علمية كامنة في الكتاب، فيوجد دائماً من يترشح للنطق باسمها.

القراء إذاً هم رواد السلطة العلمية في الإسلام. بيد أن هذه السلطة سوف تعرف تخصصاً وتفرعاً راجعَين إلى تطور العلم الديني من جهة، وعلاقة حَملته بالسلطة السياسية من جهة ثانية. وهكذا سوف يتميّز الفقهاء والمتصوفة والمتكلمون، وسيتفرع كل صنف من هذه الأصناف الثلاثة إلى فرق ومذاهب واتجاهات، لكن مرجع هذه

---

(١٨) شمس الدين أبو العباس أحمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر؛ دار الثقافة، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢)، ج ٢، ص ٢٣٧.

(١٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، ص ٧٩٨ ـ ٧٩٩.

السلطة العلمية الدينية هو **الكتاب**، الحَكَم الحاكم على مجتمع المسلمين ونظام الحكم فيه، بمعنى أن الباب سيبقى دائماً مفتوحاً لقيام الرقباء على السلطة السياسية باسم السلطة الدينية.

لن يكون من السهل ـ وليس من منهج موضوعنا ـ تتبع اللائحة الطويلة للمحتسبين على الخلفاء والأمراء باسم الشريعة[٢٠]، بل سنختار مثالاً هو، في رأينا، ذو دلالة، وهو مثال الفقيه المحدث أحمد بن حنبل.

لماذا ابن حنبل؟

لأنه مثال ممتاز لبيان حقيقة الصراع بين الفقهاء باعتبارهم أصحاب العلم الشرعي، وبين أصحاب العلوم التي اعتُبرت دخيلة على الإسلام ومجتمعه. فالفقهاء اعتبروا أنفسهم دائماً أنهم في «عقر دارهم»، فعلمهم هو العلم الضروري والذي له القيمة العليا، لأنه هو المرشد إلى النجاة في المعاد، إذ حياة الإنسان في الدنيا إنما هي مَعبر إلى الآخرة.

وهكذا صارع ابن حنبل في الواجهتين: ضد العلوم «الدخيلة» وضد السلطة القائمة، وذلك في القضية المشهورة التي عرفت بقضية «خلق القرآن». كان عصر ابن حنبل هو عصر الترجمة الذهبي، فقد ترجمت كتب يونانية على نطاق واسع، وكانت الدولة تشجع عملية النقل، بل تنظِّمها في مؤسسة كما فعل المأمون ـ معاصر ابن حنبل ـ بإنشائه «دار الحكمة».

وعصر ابن حنبل شهد تدخل الدولة بعنف قصْد «دوْلَنة» العلم الشرعي وترسيم مؤسسة القضاء، وفرض مذهب الدولة الكلامي في القضية المسماة بـ «خلق القرآن».

ثانياً: الفقيه رقيباً على السلطة وعلى الآخرين

لقد واجه ابن حنبل السلطة في قضية من أكبر القضايا الفكرية ـ السياسية في الإسلام، وهي قضية القرآن، هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ وقد قامت الدولة بحملة واسعة لفرض مذهبها في المسألة، خصوصاً في عهد الخلفاء العباسيين الثلاثة: المأمون والمعتصم والواثق، وكانت هذه القضية مناسبة لكي تصفي الدولة حسابها مع «ورثة» الشرعية الدينية من علماء المسلمين، أي الفقهاء وأهل الحديث.

---

(٢٠) بمكننا الرجوع إلى: محمد بن أحمد أبو العرب، **كتاب المحن** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣)، ففيه استعراض مفصل لضحايا السلطة من الفقهاء خصوصاً.

والقضية في حد ذاتها: هل القرآن ـ كلام الله ـ مخلوق أم لا؟، قضية كلامية دقيقة[٢١]، ولكنها جرّت وراءها عامة الناس، فأصبحت قضية عامة، أي قضية «العامة» أيضاً، الأمر الذي اضطر الدولة إلى أن تضرب على أيدي الذاهبين إلى غير مذهبها في المسألة.

كيف تصبح قضية كلامية دقيقة هي من اختصاص النخبة العالِمة قضية عامة، أو قضية العامة؟ تفسير ذلك هو أن هذه القضية بلورت ـ على مستوى الرمز ـ صراعاً عميقاً متعدد الأبعاد بين «ورثة» الشرعية الدينية ـ الفقهاء وأهل الحديث ـ والدولة التي تدّعي وراثة الشرعية بإطلاق، الدينية والسياسية. لقد حرص ابن حنبل على ألا يطعن في شرعية السلطة، عملاً بالموقف الذي أصبح هو السائد لدى أغلب فقهاء السنّة، وهو عدم الخروج على السلطة حتى ولو جارت، خوفاً من «الفتنة»، وركوناً إلى الصبر عليها وترك أمر الحاكم الجائر إلى الله.

إن قضية «خلق القرآن» لم تنبت دفعة واحدة في عهد ابن حنبل، حين أعلن المأمون حملته على القائلين بقدم القرآن، كلام الله، من فقهاء وقضاة ومحدثين[٢٢]. وحتى في عهد الرشيد يظهر أن هذا الأخير كان يمنع القول بخلق القرآن. إلا أن المأمون هو الذي أعلن قرار الدولة في الموضوع، وقام بحملة منظمة لترسيمه، وكان ذلك حين كان خارج بغداد في إحدى حروبه ضد البيزنطيين. وقام بتنفيذ الحملة في العراق عامله على بغداد اسحق بن ابراهيم. وقد بدأ أولاً باختيار عدد من أعلام رجال الحديث، منهم محمد بن سعد صاحب كتاب **الطبقات** الشهير[٢٣]. وقد استنطقهم الوالي «بحضرة المشايخ من أهل الحديث»[٢٤]، أي المشايخ الموالين للدولة، فأقروا

---

(٢١) هناك في هذه القضية موقفان متقابلان: موقف أصحاب الحديث وأهل السنّة يذهب إلى أن كلام الله غير مخلوق، فالكلام صفة ثابتة للذات الإلهية، ولذلك يمكن لها أن تكون حادثة، فكلام الله إذاً قديم. أما موقف المعتزلة فمجمله أن كلام الله هو من جنس الكلام المعقول المعهود، أي كلام البشر، لأنه حروف منظومة وأصوات مقطعة، فالله قد خلق الكلام على نحو يسمع ويفهم، فهو فعل لله لا يشاركه في قدمه. فالقرآن إذاً «جائز محدث»، أي مخلوق.

(٢٢) المؤرخون يذكرون أن «أول» قائل بهذه المقالة هو الجعد بن درهم، الذي قتل على يد خالد القسري والي العراق في خلافة هشام بن عبد الملك. ويقول المؤرخون إن الوالي قد «ضحى» به إذ ذبحه أمام الناس في عيد الأضحى بسبب «بدعته».

(٢٣) وموضوع كتابه نفسه له دلالة، فهو عن «طبقات» أي أجيال حَملة العلم الديني، عبر سلسلة من متناقليه منذ الصحابة، فيتسلسل سند السنة والأمناء عليها، أي الفقهاء والمحدِّثون، ورثة الشرعية العلمية «الأصيلة»، وما عداها من علم فهو في اعتبار هؤلاء دخيل.

(٢٤) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٦، ص ٢١٨.

جميعاً ـ انتهازيةً أو خوفاً ـ بالمقالة الرسمية، فردّهم إلى بغداد. ثم صدرت أوامر الخليفة إلى الوالي بتوسيع الحملة لتشمل القضاة والفقهاء كافة. «فأحضر هذا الأخير خلقاً من مشايخ الحديث والفقهاء وأئمة المساجد [. . .] فأجابوا [. . .] ووقعت بين الناس فتنة عظيمة»[٢٥]. وكانت ذريعة الفقهاء الذين اضطروا إلى القول بقول السلطة هو هذه الآية: ﴿. . . **إلا من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان**﴾[٢٦] (وهي الآية التي استند إليها كل من وقف موقف **التقية**، أي الاضطرار إلى إظهار معتقد غير ما يعتقده حقيقة، خوفاً من السلطان وانتظاراً لتبدل الأحوال).

وقد لجأت الدولة إلى الوسيلة المعروفة: الترغيب والترهيب. فقد كان الحكّام «يعزلون من لا يجيب عن وظائفه، وإن كان له رزق على بيت المال قُطع»[٢٧]. وهو ما أكّدته أوامر الخليفة في إحدى رسائله إلى واليه: «واعلِمْهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولا واثق فيما قلّده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثَق بدينه وخلوص توحيده ويقينه»[٢٨].

ويأمر الخليفة بتشديد الرقابة على الفقهاء والقضاة، وأن تُرفع إليه تقارير منتظمة عنهم، عن أحاديثهم في المجالس العامة والخاصة، عن خطبهم في المساجد وعن علاقاتهم، بل يرغمهم على أن يتجسس بعضهم على بعض: «واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك، ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم»[٢٩].

كان امتحان (أي محنة) الفقهاء والقضاة يتدرّج من منعهم من الكلام، إلى منعهم من تقلد المناصب أو طردهم منها، إلى التعذيب والقتل. كان الإجراء الأول هو منعهم من الكلام العام منعاً نهائياً: «وآمرك من لم يقل منهم إنه [القرآن] مخلوق بالإمساك عن الحديث والفتوى في السر والعلانية»[٣٠]. وقد يضطر أي فقيه مستنطَق أن يُظهر لمستنطِقيه أنه يقول بمقالة الدولة، إلا أن ذلك لم يكن كافياً في نظر السلطة، ما لم يعرف

---

(٢٥) أبو الفداء الحافظ اسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تصحيح عبد الحفيظ سعد عطية، ١٤ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥١ ـ ١٣٥٨هـ)، ج ١٠، ص ٢٧٢.

(٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ١٠٦.

(٢٧) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٧٣.

(٢٨) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ١٠، ص ٢٨٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٨٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٨٩.

الناس ـ عامة الناس ـ أن الفقيه إياه قد ارتد عن اعتقاده السابق وصار يقول بمقالة الحكام. فينبغي إذاً أن يعلن نوعاً من «النقد الذاتي»، وأن يظهر ارتداده عن رأيه أمام الملأ: «فإن تاب فاشهرْ أمره، وإلا فاضرب عنقه»[٣١].

صحيح أن الجدل حول مسألة خلق القرآن كان جدلاً دقيقاً لم يكن في متناول عامة الناس، كان جدلاً بين نخبة من الفقهاء والمتكلمين، إلا أن «العامة» كانوا بطبيعة الحال أقرب إلى الفقهاء وأهل الحديث. فكان مشكل السلطة هو إبعاد نفوذ هؤلاء عنهم وضمان ولائهم للسلطة أولاً. وقد تحالف المعتزلة مع السلطة لأن علم الكلام الاعتزالي هو من اختصاص النخبة. كانت دعوى الفقهاء والمحدِّثين أنهم أصحاب الشرعية الدينية وورثة «السلف الصالح»، يتسلسل «العلم» إليهم مباشرة ابتداء من الرسول وعبر الصحابة والتابعين. أما الدولة العباسية، فهي كأية دولة إسلامية ـ تدّعي الوراثة المزدوجة للسلطتين معاً: الدينية والدنيوية، وهذا هو مفهوم «الإمامة الكبرى» كما وضعه الفقهاء أنفسهم. وكان على أية دولة إسلامية أن تجعل هؤلاء يشهدون لها بأنها الممثلة لهذه «الإمامة الكبرى». وكانت حملة الدولة العباسية خلال فترة المأمون والمعتصم والواثق هي في جوهرها منع الفقهاء وأهل الحديث من ادعاء أنهم وحدهم الأمناء على «السنّة» والناطقون باسم «الجماعة» ومالكو «الحق». ومن هنا حملة الخليفة المأمون ـ في إحدى رسائله إلى واليه ـ على هؤلاء الذين «نسبوا أنفسهم إلى **السنة** [...] وأنهم أهل **الحق والدين والجماعة**، وأن من سواهم [أي الدولة وحلفاؤها المعتزلة] أهل الباطل والكفر والفرقة، فاستطالوا بذلك على الناس [...] تصنعاً **للرئاسة** والعدالة فيهم»[٣٢].

ويكون الاستنطاق بمحضر القضاة والفقهاء. وسواء كان الوالي هو المستنطِق، أو الخليفة نفسه، فإنه يفعل ذلك بإشراف قضاة وفقهاء. لماذا؟ **أولاً**: لكي يقود هؤلاء «علمياً» عملية الاستنطاق لإظهار أن المستنطَق قد حاد عن «الحق» وعن «الجماعة»، فعليه أن يعلن توبته أو يقام عليه الحد. إن العملية تبدو وكأنها مناظرة من أجل إظهار الحق، إلا أن المناظر هو في حقيقة الأمر شخص خاضع للاستنطاق، يناظر أشخاصاً هم في موقع السلطة. **ثانياً**: إن الاستنطاق الذي يجري بإشراك فقهاء وقضاة كان القصد منه إضفاء الغطاء الشرعي عليه وعلى الحملة التي تشنّها السلطة عموماً.

---

(٣١) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٩٠.
(٣٢) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٨٥.

ثالثاً: كون هذه الأخيرة قد أشركت فقهاء وقضاة في الحملة، فمعنى ذلك توريطهم هم أيضاً ليقولوا بقول الدولة، بل وليكونوا أداة إرغام للآخرين من أندادهم الفقهاء والمحدِّثين. وهكذا تضرب الدولة جماعة الفقهاء وأهل الحديث بعضهم ببعض، فتُحدث بلبلة وانقساماً في حزب أهل السنّة.

في بدايات الدولة العباسية، وفي عهد خليفتها الثاني أبي جعفر المنصور، ألّف ابن المقفع له رسالة[٣٣] يبين له فيها الخطة التي عليه أن يسلكها ليطوّع الشريعة حتى تصبح مؤسسة من مؤسسات الدولة. وفي رأي هذا الكاتب ـ الذي رام تشكيل مؤسسة الخلافة الإسلامية على شاكلة امبراطورية فارسية ـ ينبغي وضع حد لاستقلال الشريعة، وتعدّد الاجتهاد الفقهي، وذلك بوضع مدوَّنة فقهية رسمية يلتزمها الفقهاء في فتاويهم، والقضاة في أحكامهم. وهكذا يوضع القاضي تحت سلطة الوالي، وتضبط الشريعة بضرورات السياسة، وليس العكس كما طمح إلى ذلك الفقهاء، وتنتفي إمكانية أن تكون الشريعة مرجعاً للمعارضة، وملجأ للأفراد وللجماعات يواجهون بها جور السلطان. لقد دخلت الشريعة مع تطور الدولة الإسلامية كطرف في اللعبة السياسية. وكلما أرست هذه الدولة قواعدها عملت على إخضاع الشريعة للسلطة السياسية وأن تصبح الخطط (الوظائف) الشرعية من قضاء وإمامة وفتوى جزءاً من مؤسسة الدولة.

ويظهر أن قضية «خلق القرآن» كان من بين أهدافها أن تبسط الدولة سلطتها نهائياً على مجال الفقه والقضاء. وكان الرهان الأكبر على العامة: فينبغي ألا تكون هناك سلطة أخرى يتبعونها غير سلطة الدولة. فليس للناطقين باسم الشريعة سلطة عليهم، بل هي سلطة الدولة تَنفُذ عبر شريعة مرسَّمة.

لقد اقترنت قضية «خلق القرآن» بما يشبه ثورة سياسية في فترة من تاريخ الدولة العباسية، ليس بمعنى أن هذه القضية قد أثارت الثورة، بل بمعنى أنه في فترة من فترات أزمة الدولة، اتخذت قضية «خلق القرآن» الطابع الرمزي لمعارضة هذه الأخيرة.

يتحدث المؤرخون عن حركة «المطوّعة» في بغداد. وهؤلاء جماعة نادوا بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» حين عاث «الشُطَّار والدُعَّار» بأحياء المدينة، وفرضوا ما سمّي بـ «الخفارة»، أي أتاوى ألزموا بها أصحاب الضياع والبساتين، مقابل حمايتهم أو على الأقل الامتناع عن نهبهم. فتنادى أهل بغداد للتصدي لهذه الجماعات «الهامشية»،

---

(٣٣) عبد الله بن المقفع، **رسالة الصحابة** (بيروت: مكتبة البيان، ١٩٧٠).

والتفوا حول زعيمين من زعماء العامة، وهما خالد الدريوش وسهل بن سلامة. واقترن هذا كله بوجود الخليفة بعيداً عن بغداد، وأيضاً لقيامه بما أثار أهل عصبيته العباسيين: وهو أنه بايع أحد أحفاد علي بن أبي طالب وهو علي الرضا، بولاية العهد، فلم تقبل العصابة العباسية ذلك، وبايعت لأحد أبناء المهدي، وهو ابراهيم، وشهدت بغداد فترة اضطرابات انتهت بعودة المأمون إلى بغداد واستسلام ابراهيم بن المهدي.

وفي هذه الفترة من ضعف سلطة الدولة التفّ عامة أهل بغداد حول شخصية أحمد بن نصر الخزاعي «وبايعوه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، بمعنى أن الناس لم يكونوا يبحثون عن سلطة لإعادة النظام إلى مدينة فوضى وحسب، بل إقرار سلطة عادلة، أو هكذا أملوا[٣٤].

لماذا أحمد بن نصر بالذات؟ **أولاً**: لأن الرجل من بيت نقباء الدعوة العباسية (أي أن أهل بغداد بحثوا عن بديل داخل الدعوة العباسية نفسها)، فأبوه كان من نقباء بني العباس. **وثانياً**: لأن ابن نصر هذا كان عالماً محدّثاً، فقد سمع الحديث عن أعلامه ومن بينهم مالك بن أنس.

وهاتان الصفتان أهّلتاه لأن يتزعّم أهل بغداد حين ثاروا على الخليفة الواثق.

لقد كان هذا الخليفة أعنف خلفاء بني العباس في حملته على القائلين بغير الرأي الرسمي في قضية خلق القرآن[٣٥]. وهذا ما جعل أهل الحديث يلتفون حول أحمد بن نصر: «كان أحمد يغشاه أصحاب الحديث، ويخالف من يقول بخلق القرآن، ويعتدُّ بمنزلة أبيه التي كانت عند السلطان، في الوقت الذي كان فيه الواثق يمتحن فيه بعدم الخلق»[٣٦].

وهكذا تهيأت أسباب ثورة واسعة لأهل بغداد على الخليفة الواثق: «فحرك المطيفون به، يعني أحمد بن نصر من أصحاب الحديث، وممن يذكر القول بخلق القرآن، من أهل بغداد أحمدَ، وحملوه على **الحركة** لإنكار القول بخلق القرآن، وقصدوه بذلك

---

(٣٤) انظر تفصيل الأحداث في: الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢، وابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٠، ص ٣٠٥.

(٣٥) لقد ذهب الواثق في تعصبه إلى امتناعه عن فداء الأسرى المسلمين لدى البيزنطيين إلا إذا قالوا بأن القرآن مخلوق.

(٣٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٣١. وهذه المرة أيّد سكان بغداد بجانبيها الغربي والشرقي أحمد بن نصر، في حين أنه إبان ثورة «المطوّعة» أيّده فقط الجانب الشرقي من المدينة.

دون غيره لِما كان لأبيه وجدّه في دولة بني العباس من الأثر، ولِما كان له ببغداد»[٣٧]. واكتُشفت المحاولة ليلة الاتفاق على تنفيذها، وقبض على أحمد بن نصر، وأحضر أمام الواثق الذي استنطقه في مشهد فصَّل في ذكره المؤرخون، وقد طعنه هذا الخليفة بيده، وقطع رأسه «ونصب في الجانب الشرقي [من بغداد] أياماً وفي الغربي أياماً وعنده الحرس في الليل والنهار»[٣٨]. وشنّت حملة واسعة لاعتقال أنصار ابن نصر الذي «اتهم بأنه كان يريد الخلافة»[٣٩]، بحسب قول ابن الجوزي. وقد رسم مؤلفو التراجم من أهل السنّة صورة أسطورية عن هذا العالم الثائر[٤٠].

ربما كان بعض أصحاب ابن حنبل يدفعونه هو أيضاً إلى الثورة على السلطان في قضية خلق القرآن. لكن موقف صاحب **المسند** من مسألة الخروج على السلطان الجائر كان هو الموقف الذي استقر عليه أغلب فقهاء السنّة، أي عدم الخروج عليه، متذرعين بالمبررات المعروفة (ولو أن هناك أتباعاً له خالفوه في هذا الموقف).

فقد نقل عنه أنه كان يقول: «السمع والطاعة للأئمة، وأمير المؤمنين، البَرّ والفاجر، ومَن ولِيَ الخلافة فاجتمع الناس عليه ورضوا به، ومَن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين. والغزو ماضٍ مع الأمراء إلى يوم القيامة، البرّ والفاجر. وقسمة الفيء وإقامة الحدود إلى الأئمة ماضٍ، ليس لأحد أن يطعن عليهم، ولا ينازعهم. ودفع الصدقات إليهم جائزة نافذة. وصلاة الجمعة خلْفه وخلف كل مَن ولِيَ جائزٌ إمامته ركعتين، مَن أعادهما فهو مبتدع تارك للآثار مخالف للسنّة، ليس له من فضل الجمعة شيء إذا لم يرَ الصلاة خلف الأئمة مَن كانوا، بَرِّهم وفاجرَهم [. . .] ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس اجتمعوا عليه وأقرّوا له الخلافة بأي وجهٍ كان، بالرضا أو بالغلبة، فقد شقَّ هذا الخارجُ عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله، فإن مات الخارج عليه مات ميتة الجاهلية»[٤١].

---

(٣٧) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٦.

(٣٨) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٠٥.

(٣٩) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٤٩هـ)، ص ٣٩٨.

(٤٠) انظر مثلاً: أبو الحسين محمد بن محمد بن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصحّحه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٨٠ ـ ٨١، والمصدر نفسه، ص ٣٩٩.

(٤١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

لكن، لماذا، وفقيهُ الحنابلة لا يدعو إلى التصدي للأمراء مهما كانوا، قد امتُحن ذلك الامتحان العسير الذي استمر طيلة حكم خلفاء ثلاثة؟

لنعرض أولاً باختصار إلى الوقائع:

بعد اعتقاله وتسييره إلى المأمون، مع فقيه آخر، محمد بن نوح، ووفاة هذا الخليفة، أعيد ابن حنبل إلى بغداد حيث سجنوه، وانتقل بين سجون عدة، ثم أحضر أمام الخليفة المعتصم وامتحن بمحضر القاضي أحمد بن أبي دؤاد وآخرين امتحاناً دقيقاً عسيراً فصّل في ذكره المؤرخون، وتفنّن بعضهم في ذكر التفاصيل. وكان هناك من الحضور من أفتى بقتله، ويظهر أن المعتصم ـ وربما ابن أبي دؤاد أيضاً ـ لم يكن ليرغب في ذلك، فأمر الخليفة بجلده. ويختلف الرواة في مدى قساوة هذا التعذيب الذي أُخضع له ابن حنبل، مابين مهوّن كالجاحظ[٤٢]، ومُهوّل كأنصار الفقيه. ثم حُمل إلى بيته وأُمِر بأن يلزمه ويمتنع عن تحديث الناس، بل حتى من الخروج إلى صلاة الجمعة. واستمرت «إقامته الإجبارية» إبان الخليفة الواثق. وبعد وفاة الواثق وولاية المتوكل غيَّر هذا الأخير من السياسة الدينية للدولة، وعمل على تقريب ابن حنبل واستعماله في سياسته الجديدة، فدعاه إليه وأنزله داراً فخمة ودفع إليه مالاً، فاعتذر ابن حنبل عن قبوله، ففرقه الخليفة على أهل الفقيه، الأمر الذي دفع هذا الأخير إلى مقاطعتهم[٤٣].

لم يدعُ ابن حنبل إلى الخروج على السلطان، بل حذّر من ذلك. ويمكننا أن نجمل موقفه بأنه كان لا يخالط السلطان، بل يتهرب من ذلك، ويستمر في بذل «النصيحة»، التي تعني أن الفقيه لا يلجأ إلى الدعوة إلى استعمال القوة لتغيير سلطة حادت برمتها أو في إجراء من إجراءاتها عن الشريعة. هناك قبول بالنظام، لا حبّاً به، بل خوفاً من اللانظام، أي «الفتنة». ينطق الفقيه بالموقف الشرعي، يؤدي دوره، أي «النصيحة» للسلطان، ويترك أمر جزائه إلى الله. رقابة الفقيه تنتهي عند تنبيه الحاكم لحكم الشرع، وليس عليه أن يتوجه إلى الناس ليطعن في شرعية سياسة الحاكم.

اللجوء إلى «النصيحة» إذاً تسوية بين الحرص على حفظ النظام العام، وبين حكم

---

(٤٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٢٩٥.

وهناك فقهاء ومحدثون امتحنوا بأقسى مما امتحن به ابن حنبل، بل منهم من مات في السجن، مثل الفقيهين المصريين نعيم بن حماد (ت ٢٢٩هـ) ويوسف بن يحيى البويطي (ت ٢٣٢هـ).

(٤٣) يمكننا الرجوع إلى كتاب فيه عرض مرتب للأحداث لـ: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، الطبعة العربية الأولى (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ١٤٥ ـ ١٥٩.

الشريعة، بين التسليم بسلطة الحاكم، ودعوته بالتي هي أحسن إلى إرجاع سياسته إلى الشريعة. «النصيحة» إذاً **رقابة مشروطة،** تعلن الحكم الشرعي، تتوجّه به أولاً إلى الحاكم ولكنها تتحدّد بحدود النظام العام خوفاً وتخويفاً من «الفتنة».

ومع ذلك، فإن هذا الموقف الوسط بين واجب إسداء النصيحة وضرورة حفظ النظام ـ نظام الأمير ـ لم يكن ليرضي الحكام، فهؤلاء عادة لم يكونوا ليقبلوا إلا أن تكون معهم، وإلا فأنت ضدهم. وهذا هو الذي يفسّر المحنة التي امتُحن بها ابن حنبل. أضف إلى ذلك أن التيار الحنبلي كان قد أخذ يصبح تياراً شعبياً يحرّك العامة ضد السلطة.

صحيح أن هناك فقهاء ومحدّثين امتحنوا في قضية خلق القرآن بأقسى مما امتحن به ابن حنبل، إلا أن ابن حنبل كان قد أصبح رمزاً للتيار السنّي المعارض للدولة، ولا سيما حين تبنَّت هذه الأخيرة مقالة المعتزلة، وأخذت تشجّع العلوم التي اعتبرها الفقهاء دخيلة وغير نافعة، تذكيراً بالحديث الذي ينهي عن «علم لا ينفع».

لماذا نشبت قضية «خلق القرآن» في عهد المأمون بالذات؟ هل لأنه في عهد الأخير قد تبنّت الدولة خطة منظّمة لترجمة العلوم «الدخيلة» وتشجيعها؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن أحد الأسباب التي قد تكون وراء هذه القضية هو الصراع حول السلطة العلمية، ولا سيما أن الدولة قد تدخّلت لمواجهة الفقهاء والمحدّثين، أولئك الذين يدّعون وراثة السنّة، أي الشرعية العلمية.

والواقع أن أهل الحديث قد واجهوا في هذا التنافس على السلطة أطرافاً متعددة، من بينها فئة المتكلمين، وخصوصاً المعتزلة. فهؤلاء كانوا يعترضون على أهل الحديث بكونهم يأخذون الدين مأخذاً سطحياً ساذجاً، بل مليئاً بالخرافة. ويكفي الرجوع إلى كتاب ابن قتيبة الدينوري: **تأويل مختلف الحديث**[٤٤]، لمعرفة مآخذ المتكلمين على المحدّثين الذين يداولون أحاديث غير معقولة، كتلك التي يرد فيها كلام الحيوانات، أو التي تتحدّث عن أخبار وأفعال الجن[٤٥]، أو حقيقة السحر[٤٦]. وابن قتيبة ينتقد هنا

---

(٤٤) بل يذهب ابن قتيبة إلى حد تكفير من لا يؤمن بأن الحيوانات قد تتكلّم: «إن من حمل الدين على ما شاهد فجعل البهيمة لا تقول [. . .] فإنه منسلخ عن الإسلام». انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ١١٩.

(٤٥) «وهذا شيء لا ينكره إلاّ من أنكر الجن نفسها والشياطين، ولم يؤمن إلا بما رأته عينه». المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٤٦) «وهذا [السحر] شيء لم نؤمن به من جهة القياس، ولا من جهة حجة العقول، وإنما نؤمن به من جهة الكتب وأخبار الأنبياء». المصدر نفسه، ص ١٧٥.

منهج المتكلمين الذين يشككون بواسطته في مثل هذه الأحاديث المنافية للمعروف والمشاهد، وهو منهج «قياس الغائب على الشاهد»، أي قياس الأخبار المأثورة عن الرسول على ما هو معروف مشاهد[٤٧].

والواقع أن ابن قتيبة الذي ينحاز إلى حزب أهل الحديث ويحمل في كتابه **أدب الكاتب** على العلوم «الدخيلة» (أو «الفكر المستورد»، بحسب تعبير أصوليي هذه الأيام) هو نفسه كان يسطو على هذه العلوم، كلما وجد أن هذه البضاعة «الدخيلة» رائجة عند السلطان. وهو إذ يهاجم في كتابه **أدب الكاتب** فئة الكتّاب لأنها تستعمل علوماً غير «أصيلة»، فإنه ما يلبث أن يقتبس وبكثرة من الأدب السياسي الذي هو «دخيل» أدخلته فئة «الكتّاب» إلى الثقافة العربية[٤٨].

والطرف الثاني الذي واجهه أهل الحديث والفقهاء هم فئة الكتّاب. والتنافس بين الفقهاء وأهل الحديث من جهة، والكتّاب من جهة ثانية، لم يكن تنافساً علمياً وحسب، بل سياسياً أيضاً، أو على وجه أدق: من يمتلك العلم بالسياسة؟ أصحاب الشريعة يقولون إن السياسة لا بد من أن تكون تحت رقابة الشريعة، بمعنى أن الحاكم لا بد من أن يستشير الفقيه، فتكون لهذا الأخير الصدارة العلمية يبسطها على المجال السياسي أيضاً.

لماذا إذاً لجأ ثلاثة خلفاء إلى التنكيل بابن حنبل ـ إلى سجنه وتعذيبه ثم إلزامه بيته ـ هذا على الرغم من أنه لم يدعُ إلى الخروج على السلطان، بل أفتى بوجوب طاعته حتى ولو جار؟

يمكن تفسير المسألة باعتبارات عدة:

أولاً: إن الرجل كان قد أصبح رمزاً لحركة معارضة واسعة لم تكن كلها تلتزم نصيحته في عدم مقاومة السلطان الجائر. وستحمل الحنبلية في بغداد عقيدة الشارع المعارض.

ثانياً: إن السلطان التقليدي لم يكن ليقبل إلا أن تكون معه تماماً، وإلا فأنت ضده. أما موقف ابن حنبل، أي الاعتراف بشرعية السلطان القائم، ثم القول بغير رأيه الرسمي، فهو شيء غير مقبول، بل هو شيء غير متصور في منطق السلطة الاستبدادية. وحتى أصحاب ابن حنبل لو كانت السلطة بيدهم لما فعلوا غير ذلك. فلو

---

(٤٧) «لم يأتِ أهل التكذيب بهذا وأشباهه إلا لردّهم الغائب عنهم إلى الحاضر عندهم، وحملهم الأشياء على ما يعرفون من أنفسهم». المصدر نفسه، ص ١١٩. وابن رشد سوف ينتقد أيضاً منهج المتكلمين (قياس الغائب على الشاهد) ولكن لاعتبارات أخرى.

(٤٨) وهو ما فعله ابن قتيبة مثلاً في كتابه **المعارف**، في الباب الذي عنوانه: «كتاب السلطان».

فرضنا أن النظام كان نظامهم، فإنهم بدورهم لم يكونوا ليقبلوا من خصومهم إلا موقفاً واحداً: وهو الطاعة المطلقة والقول برأيهم.

ثالثاً: إن الدولة العباسية في الفترة التي تبنّت فيها مذهب المعتزلة ـ أو على الأقل مذهبهم في أن القرآن مخلوق ـ وجدت نفسها معزولة عن جمهور الفقهاء وأهل الحديث، ولا سيما أن هؤلاء هم الذين لهم النفوذ الواسع على «العامة». فالدولة كانت قد تمذهبت بمذهب النخبة (المعتزلة)، إلا أنها كدولة تسعى إلى أن تكون عامة. من هنا لجأت إلى العنف لتعميم مذهبها.

رابعاً: إن أهل الحديث والفقهاء كانوا يدّعون أنهم الورثة الطبيعيون للسلطة العلمية ـ الدينية الأصلية، أي تلك التي دشّنها علماء الإسلام الأوائل، أي العلماء من الصحابة والتابعين كابن مسعود وابن عباس وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير. هناك إذاً تيار أصولي ينبع من هؤلاء العلماء الأوائل ويمتد عبر تاريخ الإسلام فيظهر بين الفينة والفينة مَن يدّعي الانتساب إليه. وهناك طلاق قد حدث بين الحاضر والماضي، بين دين الله ودنيا الناس، فيُعتبر باطلاً زمانٌ قد انفصل عن زمان الإسلام الأول، حين كان خبر السماء ما يزال قريب العهد بالأرض.

وابن حنبل محدّث، بمعنى أنه يقتفي أثر هذا الزمان الإسلامي الأول، ويدعو إلى أن يكون هو حاضر المسلمين الدائم. فهل كان صاحب دعوة تطالب بإرجاع السياسي إلى الديني السلفي، وما يتبع ذلك من طعن في شرعية النظام القائم؟ لا! إذا ما نحن أخذنا بما يقوله تراجمته. يبقى المسلك الشخصي، وهو أن يجسد المرء الحديث في سلوكه، فتكون سيرة الرسول وصحابته قدوته المطلقة، ويستأنس بالأفراد الذين يأخذون أنفسهم بالقدوة نفسها، فهم الغرباء الذين ذكرهم الحديث المعروف، والذين عليهم أن يقبضوا على دينهم بقوة في زمان أحالهم إلى غرباء، لكنهم يعدون أنفسهم غرباء أصفياء[٤٩]. الغربة عن الزمان الحاضر تزداد بازدياد تمثل المسلم لزمان جيل الإسلام الأول، وبؤرته زمان النبوة، صرّة الزمان. كيف يُنهي الغريب غربته؟ هل بوضع حد لتدهور الزمان المبتعد والمناقض لزمان السلف الصالح؟ إن ذلك يعني التغيير باليد، أي بالعنف، وقد احتاط أغلب الفقهاء ـ وابن حنبل من ضمنهم ـ من اللجوء إلى هذه الوسيلة (ولو أنه قد وجد بين الفينة والأخرى من يدعو إلى تغيير المنكر باليد، أي

---

(٤٩) كل سلفي يشعر بالانقطاع بين زمانه والزمان الاسلامي الأول يردّد هذا الحديث: «بُدىء الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بُدِىء، فطوبى للغرباء. قيل: وما الغرباء يا رسول الله؟ قال: الذين يصلحون عند فساد الزمان».

إنهاء غربة الإسلام بالخروج على النظام الغريب عن الإسلام).

يبقى أن ابن حنبل قد اختار أن يغترب بنفسه عن مجتمعه الغريب عن الإسلام، أن يبذل الجهد الجهيد لكي يتمثّل الحديث في دقائق مسلكه الشخصي، أو كما يقول أحد مترجميه: «كان لا يخوض في شيء إلا إذا علم أن الصحابة قد خاضوا فيه»[٥٠].

ثم كان عليه أن يقف كل جهده العلمي على هذه الغاية. وخير العلم ـ بحسب حديث يورده كثيراً المشتغلون بالعلوم الدينية ـ هو العلم النافع، أي الذي ينفع للآخرة. وأي علم ـ في نظر ابن حنبل ـ يرقى فوق العلم الذي موضوعه الرسول، أي سنته التي بها تجسّدت تعاليم القرآن.

وقف ابن حنبل إذاً حياته العلمية لجمع كل ما يمكن جمعه من «حديث»، وجعل موضوعه غاية العلم. صحيح أن «الحديث» كان قد جُمع ودوّن قبل ابن حنبل بزمان، إلا أنه جمع وتدوين كانا ما يزالان يحتاجان إلى تمحيص، بل إلى استكمال. من هنا نجده يرحل إلى الأمصار طلباً للحديث. وكان يجمع بين الرحلة إلى الحج (خمس حجات، بعضها ماشياً) والرحلة إلى استقصاء الحديث روايةً وأخباراً، وهما في واقع الأمر رحلة واحدة: رحلة إلى الرسول القدوة. وهكذا صار أعلم أهل زمانه بالحديث[٥١].

كان فقه ابن حنبل ما يزال مختلطاً بالحديث (ولو أن الحديث والفقه كانا قد تميّزا في عصره). وهو لم يدوّن فقهه[٥٢]، وقيل إنه كان ينهى أن يدوَّن عنه، تماماً كما نهى مسلمو الجيل الأول عن أن يدوَّن غير القرآن.

نقرأ في سيرة ابن حنبل أنه حل بالبصرة لشهور عدة، وكانت هذه المدينة تموج بالآراء والمذاهب المختلفة. وهي أيضاً موطن الاعتزال. وكما يحصل عادة لمن يحتك بالآراء والمذاهب الأخرى، فإما أن يظهر أثرها فيه بكيفية أو بأخرى، وإما أن يكون ذلك الاحتكاك سبباً في تمسّكه بما عنده واكتفائه به، واستعماله لرفض ما عند الغير.

---

(٥٠) محمد أبو زهرة، **ابن حنبل: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه** ([القاهرة]: دار الفكر العربي، [١٩٤٧])، ص ٤٠.

(٥١) روي أن الشافعي كان يقول له: «أنت أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيح فاعلمني حتى أذهب إليه، كوفياً كان أو مصرياً أو شامياً».

(٥٢) تلامذته هم الذين دوّنوا أجوبته. انظر لائحة بأسمائهم في: «Ahmad B. Hanbal,» in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition.

وقد عدّه الطبري وابن قتيبة من المحدثين وليس من الفقهاء. أما مسند ابن حنبل، فقد جمعه ابنه عبد الله، وقد يكون أضاف إليه أحاديث لم يروها والده.

وهو ما حصل لابن حنبل وهو يرفض علم الكلام. فقد رُوي عنه قوله: «لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله أو حديث رسول الله ﷺ أو عن أصحابه». وأيضاً: «لا تجالسوا أهل الكلام وإن ذبّوا عن السنّة»[٥٣]. وهو يقول مثل هذا القول في عصر سيادة مذهب الاعتزال ورواج حركة الفلسفة والعلوم اليونانية.

وماذا عن التصوف، هذا المنحى في المسلك والمعرفة والعرفان، والذي أخذ أصحابه على الفقهاء أنهم مجرد مشتغلين بعلم الظاهر، أما هم فهم علماء «الحقيقة»؟ لقد كان ابن حنبل معاصراً لأحد أقطاب التصوف السنّي، وهو المحاسبي. وعلى رغم ذلك، فيظهر أن ابن حنبل لم يأخذ مذهب الرجل ـ والتصوف عموماً ـ مأخذ الجد[٥٤].

ليس موقف ابن حنبل من الكلام والتصوف هو موقف أهل السنّة بطبيعة الحال. فهناك علم كلام سنّي، كما أن هناك تصوفاً سنّياً. وسنجد أشعرياً كبيراً مثل الغزالي يجعل علم الكلام أعلى من الفقه. كما أن المحاسبي هو من أقطاب التصوف السنّي، كما هو معروف، وكتابه **الرعاية** هو أحد الكتب الأمهات لدى أهل السنّة في التصوف، مثل **الرسالة** للقشيري، و**قوت القلوب** لأبي طاهر المكي، و**الإحياء** للغزالي.

لم تكن معركة ابن حنبل علمية وحسب، يسعى من خلالها فقيه محدِّث إلى الإعلاء من شأن الحديث وأفضليته، بل كانت معركة سياسية على رغم احتياطه ألا تكون كذلك.

لم يكن الرجل صراحة ضد الدولة، ولكنه التزم موقف الاستقلال عنها، لحرصه على عدم مخالطة السلطان. ومعنى ذلك استقلال الفقيه عن السلطان. وهو موقف لم يكن مقبولاً من طرف الدولة التي لا تقبل باستقلال الشريعة وفقهائها، وإلا فمعنى هذا ازدواج السلطة، وأن يكون الفقيه شريكاً للسلطان على نحو من الأنحاء.

إن هناك ـ نظرياً ـ مُدخلاً للفقهاء في سياسة الدولة الإسلامية، باعتبار أن شرعيتها قائمة على ضرورة كونها دولة إسلامية قائمة على تنفيذ أحكام الشريعة. وما دام هناك علماء بالشريعة، فينبغي أن تضمن الدولة شهادتهم لها بكون نظامها وسياستها وإجراءاتها موافقة للشريعة. فلا بد إذاً من أن تؤمِّن ولاء الفقهاء، بالترغيب وبالترهيب

---

(٥٣) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ١٥٦.

(٥٤) دفعه فضوله يوماً إلى حضور ليلة ذكر للمحاسبي وأتباعه، فكان تعليقه: «ما أعلم أني رأيت مثل هؤلاء القوم، ولا سمعت من علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل [...] فلا أرى لك صحبتهم». المصدر نفسه، ص ١٨٦.

بحسب الأشخاص والأحوال. فغير مقبول إذاً من طرف هذه الدولة أن تسمح باستقلال الفقه عن السياسة، والشريعة عن الدولة، والفقيه عن السلطان.

لقد قلنا إن القراء دشّنوا «الأصولية» الإسلامية التي كان ابن حنبل حلقة من حلقاتها البارزة. طبعاً لقد كان **القراء** «علماء» محاربين، أما العلماء، في ما بعد، فإنهم أصبحوا مختصين بمهنة العلم، كما اختص غيرهم بمهنة الحرب. قام القراء بثورة من أجل سيادة **الكتاب** (القرآن)، وأن سلطانه فوق كل سلطان، وسوف تتردد هذه الثورة كلما ظهر في هذا المجتمع الإسلامي أو ذاك، في هذه الفترة أو تلك من التاريخ، داعية ثائر يدعو إلى رد الواقع برمّته إلى **الكتاب**.

إن كون الإسلام يقوم على كتاب معناه أن هناك دائماً دوراً للعلماء بمضمونه وأحكامه في المجتمع الإسلامي. وعلى كل دولة إسلامية أن تحسب الحساب للرقابة الممكنة عليها باسم سلطة **الكتاب**. فعليها إذاً أن تدبر أمرها، وهي تدبره بالوسيلة المعهودة، أي بالترغيب والترهيب. وإذا سلّمنا بأن الدولة في المجتمع الإسلامي لها ـ كدولة ـ منطقها السياسي المستقل استقلالاً ما عن معيارية الشريعة، فإن التوتر لا بد من أن يظل قائماً بين السياسة والشريعة. وقد تسفر العلاقة بينهما إما عن تسوية أو عن صدام. فالتسوية تفرضها عادة الدولة: حين لا تفسح للفقهاء سوى هامش لا يطعن في شرعيتها، فتتغاضى عن تدخلهم في الوقائع الجزئية، شريطة أن تضمن ولاءهم ـ أو صمتهم ـ في القضايا العامة. إلا أنه في حال أزمة المجتمع، فإن الصدام يحصل باسم العودة إلى **الكتاب**.

طبعاً، كل مجتمع يتطلع إلى معيارية، أي أن يتجاوز ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون. وفي المجتمعات التي تحكمها القيم الدينية يكون الدين هو مناط المعيارية. وهذا أمر طبيعي ما دام الناس يحملون وجداناً يعلو على واقعهم ويحكمون به عليه.

إلا أن الوجدان الديني يدخل هو أيضاً في الصراع الاجتماعي، صراع بين من ينطقون باسمه وبين السلطة القائمة، ولا سيما حين يكون الدين ليس وجداناً فردياً وحسب، بل أيضاً يشتمل على أحكام تحكم نظام المجتمع والسياسة، وهو ما يميز الإسلام. ومن هنا هذا التوتر والتداخل في تاريخ الإسلام بين الدولة والشريعة.

وما دام الديني لم يستقل عن السياسي، أي ما دامت الدولة لم تُرسِ قواعدها في استقلال عن الشريعة، أو تقتطع لنفسها مجالاً مدنياً لا دخل لما هو ديني فيه، فإن المجتمعات الإسلامية ستعرف دائماً سلطة الناطقين باسم الشريعة، وسيظل الباب مفتوحاً باستمرار لمختلف أصناف «الأصوليين»، في المستقبل كما في الماضي.

الفصل الثاني

سياسة الكتّاب

أولاً: «الكتّاب» خدام الاستبداد

إن مدلول كلمة «كتّاب» في تراثنا يختلف عما نعنيه الآن.

لقد نشأت الكلمة لتدل على ميلاد فئة متميزة من المختصين بالتدبير الكتابي لشؤون الدولة، وذلك منذ نشأة الدولة الإسلامية. وقد أنشأ هؤلاء لغة ذات طابع مزدوج: لغة إدارية، مع ما تقتضيه هذه اللغة من تعبير عن أوامر الحاكم ومقاصده، ولكنها في الوقت نفسه لغة فنية بالمعنى البلاغي العربي للكلمة. فهي إذاً ليست لغة إدارية جافة، بل تؤلف بين مقتضيات التعبير الإداري وجمالية القول الفني. ولذا فقد اخترع «الكتّاب» أمرين معاً: لغة الإدارة، و «النثر الفني».

وكان لهؤلاء الكتّاب في الإدارة الإسلامية (أي الديوان) درجات ومراتب: أدناها «كاتب الخط»، أي الكاتب الذي ينسخ بخطه الحسَن المجوَّد مختلف الرسائل والوثائق الرسمية، وأعلاها «كاتب التدبير»، أي ذلك الذي يصوغ أوامر مالك السلطة صياغة تقتضي معرفة حميمة بسياسة الحاكم، وبمقاصده العميقة، وبمستوى علاقاته بالذين يوجه إليهم رسائله وأوامره[1]. ولم يكن الكاتب دائماً مجرد صائغ فني محترف لرغبات الحاكم وأوامره، بل قد يصل أحياناً إلى أن يتدخّل في تكييفها، أو يقتطع له

(١) انظر في أصناف «الكتّاب» ومراتبهم: أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**، تحقيق مصطفى السقّا وحامد عبد الحميد، ٣ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١ ـ ١٩٨٣)، ج ١، ص ١٥٦ ـ ١٦٠.

قسطاً من السلطة. وإذا كانت أجهزة الدولة الإسلامية تنقسم إلى وظائف «القلم»، مثل ديوان المراسلات والمالية، ووظائف «السيف» مثل تدبير شؤون الجيش وقيادته، والولايات، فإن نفوذ بعض الكتاب قد وصل أحياناً إلى الجمع بين وظائف «السيف» و «القلم»، وهو ما كان يعبر عنه لقب «ذو الوزارتين»[٢].

ومهما يكن، فإن الكتابة ظلت محكومة بأصلها، وهو «الخدمة». فالكاتب **خديم** الخليفة أو السلطان. وقد قال الجاحظ إن «الكتابة لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخديم»[٣]. وقد يقال إن في كلام الجاحظ تحاملاً، فهو لم يكن يحب جماعة الكتّاب هذه، وقد حمل عليهم في بعض رسائله. ومع ذلك فإن قوله يكشف عن حقيقة تاريخية: وهي أن الكتابة لم تكن لتصل إلى تأسيس سلطة مستقلة، ما دام صاحبها ظل في موقع الخديم، وحتى إذا وصل إلى سلطة ما، فهي مستظلة بسلطة الحاكم. أما سلطته العلمية فقد كان ينافس بها أصناف السلطات العلمية الأخرى، خصوصاً أقواها، وهي سلطة الفقيه.

لقد كان لفئة الكتّاب دور تحديثي في الثقافة العربية. فقد طعّموها بعناصر مهمة من التراث الأجنبي، الفارسي، وخصوصاً اليوناني. لقد روّجوا أدباً سياسياً فارسي المرجع، لا لمجرد تشنيف أسماع نخبة الحكام به، بل لتقديم نموذج في السياسة منافس لنموذج «سياسة» الفقهاء، أي السياسة وفقاً للشريعة.

كانت الفئة الحاكمة عربية بالمعنى القديم للعروبة، أي الانتساب إلى أصل في القبائل العربية. وقد اعتبر الكتّاب ـ وكانوا في الأغلب موالي، أي غير عرب ـ أن العرب الحكام جدد على السياسة، فلا بد من أن يتعلموا، أو بالأحرى يُعلَّموا أصولها في الحكم وتقاليدها الملكية. وقد قدموا تعليمهم السياسي في شكل نصائح وحكم. وقد انتشر أدبهم السياسي ـ بالمعنى الحرفي للكلمة ـ ليتداوله الأدباء وحتى الفقهاء. وعلى رغم ذلك ـ أو بسبب ذلك ـ لم يصل الكتّاب إلى صياغة تنظير متكامل ومتّسق في السياسة ـ على الرغم من محاولات ابن المقفع ـ يضاهي تنظير الفقهاء. بل إن هؤلاء سيدمجون أدب الكتّاب السياسي في فقههم السياسي، والمثال على ذلك الماوردي. فهذا المنظّر الكبير لمؤسسة الخلافة ـ أو لما آلت إليه بعد التحوّل العميق لوظائفها ولأسس

---

(٢) يذكرون أن أول من تقلد هذه الرتبة هو الفضل بن سهل، وزير المأمون.

(٣) «رسالة في ذم أخلاق الكتّاب»، في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥)، ج ٢، ص ٢٠٥.

شرعيتها ـ قد اجتهد في إغناء تنظيره الديني للسياسة بروافد من الأدب السياسي الذي وضعه الكتّاب.

ثانياً: في البدء كانت الدولة

كما أن لكل شيء بداية، كما يقال، فإن بداية فن الكتابة العربي ارتبطت بوضع اللبنات الأولى لجهاز الدولة الإسلامي، أي ما سمي بـ «الديوان». ويتّفق المؤرخون على أن الديوان الذي أنشأه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب كان لبنة الإدارة الإسلامية، وكان سجلاً لتوزيع قسط من موارد البلاد المفتوحة على المحاربين، وأهل المدينة، والأُسر التي كان لها دور في نصرة الدعوة المحمدية في بدايتها.

والواقع أن ديوان عمر وهو «ديوان الجند»، كان بمثابة الأساس لديوانين ستكون لهما أهميتهما في الدولة الإسلامية، بل سيظلان أهم ديوانين حين ستتعدد الدواوين ويتّسع جهاز الدولة، وهما «ديوان الخراج» وقد ورثه المسلمون من الدول السابقة، و «ديوان الجيش».

بعض الكتّاب، ولدوافع سجالية، يرجعون إلى ماقبل الفترة العمرية هذه، فيقولون إن أسلافهم الحقيقيين كانوا هم أولئك الصحابة الذين كانوا يكتبون الوحي عن النبي (ولذا سموا «كتّاب الوحي»)، كما كانوا يكتبون عنه مراسلاته. وكان منهم علي وعثمان. والذي ينبغي إبرازه هنا هو أن الكتّاب وهم يعتدّون بأسلافهم من الصحابة الكتّاب (كتاب «الوحي») كانوا يريدون أن يقولوا إن الرسول ـ وهو الأميّ ـ قد اعتمد هو أيضاً على «الكتابة»، وإن الوحي ـ وقد تلقّاه رسول أميّ ـ كان لا بد له من تدوين. ثم إن الإسلام يقوم على **كتاب**.

ربما تكون الكتابة قد بدأت كصناعة ـ أي كفن إداري وكمهنة ـ في عهد معاوية. فالمؤرخون يقولون إنه واضع «ديوان الرسائل»، أي كتابة مراسلاته وتوثيقها، و «ديوان الخاتم»، أي نوع من «الأرشيف»، و «ديوان البريد»، أي تتبع أخبار الأقاليم، والاستعلامات. ثم يقفون عند الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، خصوصاً في ما يتعلق بقرار حاسم، وهو الشروع في تعريب الإدارة الإسلامية، أو تعريب «الديوان». وربما كان عامله على العراق، الحجاج، هو المبادر إلى تعريب الإدارة في العراق، بدءاً من تحويل الحساب من الفارسية إلى العربية. ثم تلا ذلك تعريب إدارة الشام، ثم مصر، وأخيراً خراسان.

هناك خبر عابر يذكره المؤرخون ولا يقفون عنده، وهو مع ذلك يحتاج إلى وقوف: فالشخص الذي كلّفه الحجاج بالإشراف على تعريب ديوان الحسابات، وبالتالي تعريب الحساب من الفارسية إلى العربية (ويسمّى صالح ـ أو أبو صالح ـ بن عبد الرحمن) كان قد خلف شخصاً آخر (اسمه زادن فروخ) كان على رأس هذا الديوان حين كان بالفارسية. وصالح هذا قد كُلّف بمهمة التعريب بعد مقتل زادن المذكور في أيام **عبد الرحمن بن الأشعث**[٤]. وابن الأشعث هذا هو الذي قاد «ثورة القراء» ضد الأمويين التي قمعها الحجاج، في المعركة المسماة بدير الجماجم (والقراء هؤلاء كانوا أصوليي ذلك الوقت)[٥]. وما دام المؤرخون يذكرون هذه المناسبة ـ مناسبة الأمر بتعريب الديوان ومقتل رئيس الكتّاب الفرس الموالي، وكل ذلك أيام ثورة القراء بقيادة ابن الأشعث ـ فيمكن استنتاج أن عملية التعريب كانت عملية سياسية.

إن عملية التعريب كانت سياسية لأن العرب، حمَلة الإسلام ـ وهم يؤسسون دولتهم، وهم يقيمون امبراطورية على حساب ممالك فارس وبيزنطة ـ كان لا بد من أن يعرّبوا دولتهم، لاعتبار قومي وديني معاً، إلا أن ما نلاحظه هو هذا الاقتران بين انطلاق عملية التعريب وبين كبح ثورة ابن الأشعث وأنصاره القراء، «سلفيي» ذلك العصر، إن صح التعبير[٦].

والذي نلاحظه أيضاً هو أن الحكام الأمويين الذين قرّروا تعريب إدارة الدولة الإسلامية، اعتمدوا في هذه العملية على موالٍ، أمثال صالح الذي سبق ذكره، أي ان عملية التعريب هذه قد نفذها «تقنياً» موالٍ على حساب موالٍ آخرين لم يكونوا يحسنون العربية وكانوا يدوّنون بالفارسية. والأمر نفسه نجده في تعريب دواوين الشام بأمر من الخليفة عبد الملك نفسه. فرئيس كتّابه كان رومياً، وذكر المؤرخون أن اسمه سرجون وأنه كان كاتباً لمعاوية، وقد قال ـ في ما يروى ـ للكتّاب الذين لم يكونوا يحسنون العربية بعد قرار التعريب: «أطلبوا المعيشة من غير هذه الصناعة، فقد قطعها الله عنكم»[٧]. ولا بد من أن عملية التعريب كانت عملية كبيرة لأن الدولة رصدت لها أموالاً ضخمة، إذ قيل إن خراج الأردن قد رُصد بأكمله لمشروع تعريب الديوان.

---

(٤) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان** (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٥٩)، ص ٢٩٨.

(٥) الفصل السابق.

(٦) الفصل السابق.

(٧) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٩٧، وأبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **الوزراء والكتّاب**، حقّقه مصطفى السقا، ابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨)، ص ٣٨.

كان طبيعياً لدولة عربية ناشئة أن تحوّل الديوان إلى لغتها، فالدافع إلى ذلك كان دينياً وقومياً (أي القومية الغالبة)، إذ كانت لغة أصحاب الدولة هي في الحين نفسه لغة الدين. لكن الأمر لم يكن يخلو من مفارقة: فالتدبير الفني للدولة كان يختص به غير العرب، أفراد ذوي خبرة فنية في الكتابة والإدارة، وكانوا من قوميات أخرى. فهؤلاء «الأجانب» هم الذين أنيطت بهم عملية إنجاز التعريب.

لذا فإن التنافس القديم بين أنصار التعريب وخصومه لم يكن بين «عرب» و «عجم» كما قد يتبادر إلى الذهن، بل بين «عجم» في ما بينهم، بين المعرَّبين وغير المعرّبين. فهؤلاء هم الذين مسّتهم بالدرجة الأولى عملية تعريب الديوان. فالذي أشرف على أول عملية تعريب كان كاتباً غير عربي، كما أسلفنا. لذا فإن التنافس الذي شهده التعريب الأول لم يكن بين كتّاب عرب رجحت كفتهم بقرار التعريب الذي اتخذه حكام الدولة العربية وبين كتّاب «أجانب»، بل كان بين هؤلاء الموالي أنفسهم، بين من أتقن منهم العربية وبين من لم يتقنها. من هنا نفهم حق الفهم قولة عبد الحميد بن يحيى الكاتب: «لله در صالح [أي المشرف الأول على عملية التعريب، وكان غير عربي الأصل كما ذكرنا]، ما أعظم منّته على الكتاب!»[٨]. وعبد الحميد الكاتب، قائل هذا الكلام، كان هو أيضاً مولى. وهو إذ يشيد هنا بفضل المعرب الأول للديوان على الكتّاب، فإنما يقصد فضله على المعربين منهم ضداً على «الأعاجم» غير المعربين ممن كانت لهم الحظوة قبل تعريب الديوان.

سيكون إذاً على طائفة من الموالي إتقان العربية كوسيلة لطلب المعاش وللاندماج والارتقاء داخل النظام العربي الجديد، بل سيختصّون بعلم العربية لإثبات الذات عن طريق التبريز والتفوق في لغة «الآخر» نفسها.

ومن هنا نفهم هذه الظاهرة التي قد تبدو غريبة، وهي أن خدمة العربية من حيث تقعيدها، واستقصاء تراثها الإخباري والشعري قام به في الغالب موالٍ. ويكفي أن نسجّل هنا ما يقوله ابن خلدون من أن «صاحب صناعة النحو كان سيبويه، والفارسي من بعده، والزجّاج من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم»[٩].

هناك تقسيم شائع للعلوم الإسلامية إلى صنفين: العلوم النقلية والعلوم العقلية،

---

(٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، ج ١، ص ١٠٤٩.

وهذه الأخيرة أجنبية انتقلت إلى العرب أو نقلت إليهم حين توسّعوا في فتوحاتهم فاحتكوا بأمم ذات حضارات وعلوم قديمة. هذا القول العام، وإن كان صحيحاً في مجمله، إلا أننا ينبغي ألا نفهم منه أن العلوم النقلية علوم عربية محض بخلاف العلوم العقلية. العلوم النقلية عربية، إذ فهمنا من ذلك أن موضوعها علوم اللغة العربية والنصوص الدينية التي هي عربية اللغة أيضاً، وأن العلم بهذه جميعها اقتضى العلم بأخبار فترتين عربيتين وآثارهما: أخبار وأشعار الفترة العربية السابقة على الإسلام، وأخبار الجيل العربي الذي عاصر بداية الإسلام. إلا أن الموالي هم الذين اختصوا بالعلم في هاتين الفترتين، وأنشأوا العلوم المتعلقة بهما. ألم يعتبر القدماء أن أكبر مختص بأخبار العرب وأشعارهم كان أبو عبيدة بن المثنى (ت ٢١٠هـ/ ٨٢٥م)، الذي كان هو أيضاً مولى؟ والقدماء ولو أنهم أخذوا عليه أنه لم ينسَ أصله غير العربي، الأمر الذي جعله يبحث في «مثالب» العرب أكثر من إبرازه مزاياهم، إلا أنهم قد اعترفوا له، مع ذلك، بأنه كان الأعلم بماضي العرب، ولذا سمّوه «ديوان العرب»[١٠].

مهنة الكتابة بمعناها القديم، أي خدمة الدولة، كانت تستلزم الإلمام بمجموعة من العلوم العملية اللازمة لتسييرها. وما دام على الكاتب أن يكتب المراسلات كتابة فنية، فعليه أن يكون متمكناً من العربية وآدابها. إلا أن مهنته ليست «إنشائية» وحسب، ذلك أن موضوع الرسائل متعدد، فعليه إذاً أن يكون ذا خبرة عملية وثقافة متنوعة. عليه، مثلاً، أن يلم ـ إلى جانب العربية لغةً وتراثاً ـ بعلوم كالحساب والجغرافيا لضبط الخراج.

والكاتب مشارك أيضاً مشاركةً ما في صياغة القرار. يلقي إليه الحاكم بالأمر الذي عليه تبليغه، وعلى الكاتب أن يدبر أمره، ليس فقط لكي يصوغه صياغة فنية بلاغية وحسب، بل عليه أيضاً أن يكون عارفاً بالمقاصد السياسية لصاحب الأمر، وأن يعرف كذلك مقام الذي يوجّه إليه الخطاب. وباختصار، فالكاتب ليس مجرد صائغ فني للمراسلات الرسمية، بل بحكم اتصاله بأعلى موقع لإصدار القرار هو كاتب سياسي قبل كل شيء.

إلا أن الكتّاب شاركوا أيضاً في السياسة مشاركة «تعليمية»، فقدّموا إلى مخدوميهم الحكام معرفتهم «العلمية» بالسياسة. وكانت حجتهم لتمرير بضاعتهم أن للسياسة منطقها الخاص وتقاليدها المتوارثة، لذا فإن العلم بأصول السياسة وبتقاليد

---

(١٠) أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، **الفهرست**، تحرير غوستاف فلوغل، واعتنى به بعد موته يوهانس روديغر وأوغست موللر، ٢ ج في ١ (ليبزيغ: فلوغل، ١٨٧١ ـ ١٨٧٢)، ص ٥٣. وأبو عبيدة هذا هو المصدر الأول لأهم كتابين في أخبار العرب وأشعارهم وهما **الأغاني** للأصبهاني و**العقد الفريد** لابن عبد ربه.

الحكم (الملكي) ضروري لنجاح السياسة ولاستتباب النظام.

ولكون معظم الكتّاب كانوا من الموالي، وفرساً في الأغلب، فقد روّجوا للتقاليد الملكية الايرانية الساسانية. وقد كان لكاتب بعينه، وهو ابن المقفع، الدور الأكبر في تعريف العرب بها.

من هنا نشأ أدب سياسي أشاعه الكتّاب خصوصاً، متميّز من جهة، من «السياسة المدنية» التي اختصّ بها الفلاسفة، ومختلف من جهة ثانية، عن «سياسة» الفقهاء، كما تمثّلت في «السياسة الشرعية» وفي «الأحكام السلطانية». ويكفي أن نلقي نظرة على أسماء الكتّاب الذين استعرضهم الجهشياري في كتابه **الوزراء والكتّاب** لنرى أن أغلبهم كانوا من أصل غير عربي. ومن هنا حملوا من إرثهم الثقافي ما أعادوا صياغته في شكل «آداب» سياسية، تُقدَّم إلى الحاكمين، تنحو منحى «النصائح» و «الحِكَم»، وهي منحولة في أغلبها، إلا أنها راجت على أنها صحيحة، ولم يكن المهم هو صحة نسبتها، بل الغاية العملية منها. وهذا كله لم يمر من دون معارضة ممن اعتبروا أن الاعتناء والاعتداد بالتراث السياسي والفلسفي الأجنبي كان على حساب ما هو مطلوب أولاً من الكاتب: أي المعرفة المتخصصة بالعربية وتراثها. وكان على رأس هؤلاء المعارضين ابن قتيبة والجاحظ.

لقد كان ابن قتيبة فارسياً، ومع ذلك فقد دافع كثيراً عن العروبية وعن الثقافة العربية الأصلية، ضداً على الآثار الأجنبية التي عدها غير ذات قيمة أساسية في تكوين ثقافة الكاتب وصناعته. واعتبر ابن قتيبة أن شهادته لصالح العروبية لها مصداقيتها. فلو كان عربياً لقيل إنه إنما يدافع عن سلالته. أما وأنه غير عربي يشهد لصالح العرب، فقد رأى أن لشهادته هذه مصداقيتها. طبعاً ربما كانت لهذا الكاتب دوافعه الخاصة التي جعلته يتقرّب إلى النخبة العربية الحاكمة، منافساً الكتاب الأكثر اعتداداً بميراثهم القومي والثقافي، والذين كانوا مع ذلك أكثر نفوذاً لدى الحكام، وهو يُعرِّض بهم قائلاً إن «منهم قوماً تحلوا بحلية الأدب، فجالسوا الأشراف، وقوماً اتسموا بميسم الكتابة، فقربوا من السلطان، فأخذتهم الأنفة لآدابهم»[(١١)]. ويزيد قائلاً إن هؤلاء الكتّاب «قد

---

(١١) ابن قتيبة، «كتاب العرب، أو الرد على الشعوبية،» في: **رسائل البلغاء**، جمعها محمد كرد علي، ط ٣ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦)، ص ٣٤٥. وكتابه الشهير **أدب الكاتب** الذي هاجم فيه فئة الكتاب، إنما أراد به أيضاً أن ينال حظوتهم. فقد قدم كتابه إلى وزير الخليفة المتوكل عبيدة الله بن يحيى بن خاقان، «فعمل له ابن قتيبة هذا الكتاب، وتوسل به إليه، فأحسن عبد الله صلته واصطنعه وغنيَ به عند المتوكل حتى صرفه في بعض أعماله». انظر: البطليوسي، **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**، ج ١، ص ٦٧.

استعملوا العربية دون اعتداد بها». وهو ما استغرب له ابن قتيبة الذي لم يتصور إمكان استعمال المغلوب لغة الغالب للرد عليه، ولذا فهو يقول إن الواحد من هؤلاء ما يفتأ «يظهر بغض العرب [على الرغم من أنه] بلسانها نطق [...] وبآدابها تسلح عليها»(١٢).

في جو التنافس على «المجالس»، مجالس الحكام، وضع ابن قتيبة كتابه الشهير **أدب الكاتب**. وكون ابن خلدون سيعتبر هذا الكتاب واحداً من كتب أربعة هي عنده أمهات الأدب العربي، فإن ذلك ينبغي ألا ينسينا الظرفية التي أُلف فيها هذا الكتاب، وأن مؤلفه قدمه إلى عبيد الله بن يحيى بن خاقان، وزير الخليفة المتوكل الذي اقتضت سياسة الدولة في عهده رفع شعار العودة إلى «السنّة»، ضداً على الفكر المعتزلي (الذي هاجمه كثيراً ابن قتيبة) وعلى الثقافة «الدخيلة» التي كانت تأخذ بها طبقة الكتاب.

ابن قتيبة، إذاً، كان من الذين يلوّحون في وجه خصومهم بالتراث العربي، تراث اللغة العربية وآدابها. وهو يستعمل في وجه خصومه سلاح الدين: فما دامت العربية هي لغة القرآن والسنّة، فهو يعتبر أن كل تنكّر للعربية وتراثها هو تنكر للدين نفسه... والعلم الحقيقي عند ابن قتيبة ينحصر «في علم الكتاب، وفي أخبار الرسول ﷺ، وفي علوم العرب ولغاتها وآدابها». وما عدا ذلك فهو «العلم غير النافع» الذي حذّر منه «الحديث» المعروف. وفي رسالة منسوبة إليه، يهاجم ابن قتيبة طائفة الكتّاب ويقطع بأنه «لم يرَ كاتباً قط جعل القرآن سميره، ولا علّمَه تفسيرَه، ولا الفقه في الدين شعاره [...] وإن أثِر الفردُ منهم السعيَ في طلب الحديث والتشاغل بذكر كتب المتفقهين استثقله أقرانه [...] وقضوا عليه بالإدبار في معيشته»(١٣)! ويضيف ابن قتيبة ساخراً من علوم الكتّاب «الأجنبية»، وهو نفسه استعمل شيئاً منها: «فأبعد غايات كاتبنا [...] أن يطالع شيئاً من تقويم الكواكب، وينظر في شيء من القضاء وحدّ المنطق، ثم يعترض على كتاب الله بالطعن وهو لا يعرف معناه، وعلى حديث رسول الله ﷺ بالتكذيب وهو لا يدري مَن نَقَله»(١٤).

---

(١٢) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **أدب الكاتب**، حقّقه وضبط غريبه محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٦٣)، ص ٣٤٦.

(١٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٣)، ج ١، ص ١٩٤.

(١٤) ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص ٣. ومع ذلك، فابن قتيبة أدلى هو أيضاً بدلوه في الأدب السياسي الذي اختص به الكتاب، نظراً إلى أن هذه البضاعة كانت رائجة آنذاك لدى الأعيان، انظر مثلاً: «كتاب=

ويقول الجاحظ إن حرص الواحد من هؤلاء الكتّاب هو أن يروي «لاردشير عهده، ولعبد الحميد رسائله [ويتخذ] كتاب مزدك معدن علمه، ودفتر **كليلة ودمنة** كنز حكمته»[(١٥)].

لقد أحدث الكتّاب توسيعاً للمرجعية التأسيسية للثقافة العربية الإسلامية، فلم تعد مقتصرة على العلوم التي اعتبرت أصلية، أي العربية والدينية، كما وسّعوا الماضي المرجعي فلا يقتصر في ابتدائه على عرب ماقبل الإسلام، بل امتد إلى الفرس واليونان، ليصبح «منتهى علم عالمنا في هذا الزمان [يقول ابن المقفع] أن يأخذ علمهم، وغاية إحسان محسننا أن يقتدي بسيرتهم، وأحسن ما يصيب من الحديث محدثنا أن ينظر في كتبهم، فيكون كأنه إياهم يحاور، ومنهم يستمع»[(١٦)]. وهكذا فإن مثال العلم، ونموذج القدوة في السلوك، يضعها ابن المقفع خارج إطار التقاليد الثقافية العربية الدينية، كما اختارها ابن قتيبة، على رغم أنه كان فارسياً كابن المقفع.

وقد حرص هذا الأخير على إبراز نموذج في الآداب وفي السياسة مستقى من تراث قومه الفرس. وقد كان همه التعريف بهذا النموذج، فنقل إلى العربية عن الفارسية كتباً في تاريخ الفرس وتقاليد الدولة الساسانية أصبحت مصادر للمؤرخين الإسلاميين في تاريخ الفرس[(١٧)].

هل يمكن القول بأن طائفة الكتّاب كانت عنصر تجديد في الثقافة العربية؟ لقد عمل الكتّاب فعلاً على إدخال عناصر مهمة ومتعدّدة من الميراث الأجنبي، سواء لقيمتها الثقافية، أو لأن تسيير الدولة اقتضى الاستعانة بمعارف وعلوم مقتبسة كالحساب والجغرافيا اللذين كانا ضروريين لضبط الخراج ومالية الدولة.

ماذا عن السياسة والفكر السياسي؟

سؤال نعتبره مهماً، لأن علينا، في هذا الميدان بالذات، أن نتحقق مما إذا كانت حركة الكتّاب حركة تجديد في ميدان السياسة والفكر السياسي.

= السلطان،» في: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **عيون الأخبار** (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣)، مج ١، ص ١ ـ ٩٨.

(١٥) الجاحظ، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٣.

(١٦) عبد الله بن المقفع، **الأدب الكبير والأدب الصغير** (بيروت: مكتبة البيان، ١٩٧٠)، ص ١٠٠.

(١٧) استقوا الكثير من مادتهم التاريخية عن الفرس من الكتب التي نقلها ابن المقفع من الفارسية مثل **كتاب الملوك (خداي نامه)** في عهد الخليفة العباسي المنصور، كذلك **كتاب التاج**، **وكتاب آيين نامه**، والكتب الثلاثة ذكر ابن النديم ترجمة ابن المقفع إياها، في: ابن النديم، **الفهرست**، ص ١٧٢.

لقد أدخل الكتاب الإداريون فكراً سياسياً معيناً، صحيح أنه موزع في العديد من «الحِكم» و «النصائح» و «الوصايا» التي اشتملت عليها آدابهم السياسية، إلا أن وراء هذا الشتات يمكن استخراج أفكار سياسية محددة، تدور حول فكرة أساسية هي: إن السياسة علم وتقاليد، فهي علم لأنه لا بد فيها من معارف فنية لتدبير الحكم وشؤون الدولة (وهم يقدمون إلى الحاكم هذه المعارف)، وهي تقاليد لأنه لا بد للحاكم من أن يستوعب فن الحكم كما عرفته الأمم السابقة التي رسخ فيها نظام الدولة. وباختصار، فإن الهدف هو إرساء ايديولوجيا وتقاليد الحكم الملكي الاستبدادي، وتلك كانت غاية «السياسة» التي روجت لها فئة الكتاب.

ثالثاً: ابن المقفع أو تعليم الاستبداد

لننظر إلى المنظّر الأكبر لهذا النوع من الفكر السياسي، وهو عبد الله بن المقفع.

لقد اعتبر هذا الرجل أن العرب جُدد على السياسة، فلا بد لحكامهم من أن يتعلموا نظامها، الذي هو عنده، الحكم الملكي الاستبدادي على الطريقة الساسانية. ومن أجل هذه الغاية نقل ما نقل من كتب سياسية فارسية.

وكأن ابن المقفع أراد للحكام العرب أن يتغلبوا على عقبتين تعوقان رسوخ تقاليد النظام السياسي الملكي: **الأولى** آتية من ماضيهم البدوي، فالبدوي ـ وكما شاع في الأدبيات السياسية ـ غير سياسي بطبعه، لأنه لا يتحمل الامتثال لحاكم، والطاعة لسلطة قسرية، فهو بطبيعته ونمط حياته يمثل **نقيض الدولة**. والعقبة **الثانية** يمثلها الدين الذي كان العرب أول من نصره، لأن فيه بعض المبادىء التي قد تنافي نظام الحكم المطلق الذي دعا إليه ابن المقفع. ففيه، مثلاً، واجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». فإذا ترك هذا الواجب مفتوحاً للمسلمين، فإنه يترتب على ذلك نسف أساس «نظام» ابن المقفع القائم على الطاعة المطلقة للسلطان المطلق. ثم هناك **الشريعة**، وهي حاضنة لسلطة قد تقف متحفزة في وجه السلطة المطلقة، فتطعن في شرعيتها.

الحكم الاستبدادي يلغي كل وساطة بينه وبين «الرعية»، والشريعة قد تنتصب حائلاً بين السلطان والرعية، فلا يكون وحده مصدر السلطة، لا شريك له فيها. لذا كان عليه أن يجد حلاً لقضية الشريعة هذه. كان عليه أولاً أن يحل ـ وعلى طريقته ـ مشكلاً خاض فيه مفكرو الاسلام وفقهاؤه طويلاً: ما العمل تجاه السلطة الجائرة؟ ما العمل حين يخرج الحاكم عن العدل الذي يأمر به الدين؟ يعرض ابن المقفع للمذهبين

المتقابلين: مذهب الذين يشرطون طاعتهم للحاكم بطاعة هذا الأخير لله، أي لشريعته، ومذهب الذين أفتوا بالطاعة المطلقة للحاكم حتى ولو كان مستبداً جائراً. ومبررهم أن وجود سلطة مهما كانت، هو خير من لا سلطة، أي من الفوضى.

وعلى رغم أن ابن المقفع يتحايل لكي لا يظهر انحيازه إلى واحد من المذهبين، إلا أن النتيجة التي يصل إليها إنما تفسح المجال لنظام الحكم المطلق. هو، مثلاً، يقول: «لا يطاعِ الإمام إذا استحل الحرام ومنع الفرائض والحدود»، وهو قول يوافقه عليه جميع المسلمينَ، لأنه قول عام فضفاض، ولأنه يحصر «الحلال» و «الحرام» في حدود دينية ضيقة، بحيث لا يشمل ما هو سياسي.

نعم، نحن نجد ابن المقفع يفصل مجال السياسة عن الدين. والواقع أنه إذ يميز ما هو سياسي مما هو ديني، إنما يفعل ذلك لكي ينتهي في الأخير إلى إلحاق الدين والسياسة معاً بإرادة الحاكم، وأن المطلوب من المحكومين هو الطاعة المطلقة له في المجالين السياسي والديني، يقول: «إن إثباتنا للإمام الطاعة فيما لا يطاع فيه غيره، فإن ذلك في الرأي التدبير والأمر [...] من الغزو والقفول، والجمع والقسم، والاستعمال والعزل، والحكم بالرأي [...]»[١٨].

يمكن لقائل أن يقول إن ابن المقفع هنا يدعو إلى استقلال السياسي عن الديني، إلا أننا عند الفحص نتبين أن ما يرمي إليه ليس جعل السياسة قضية عامة، بل غايته الحقيقية هي جعلها ملكية خاصة للحاكم.

وحتى المجال الضيق الذي سمح به ابن المقفع للدين، جعله هو أيضاً تحت رقابة الحاكم. فهو الذي له «إمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة»، أي «الكتاب والسنّة» كما يريدهما لمصلحته.

وهنا يتصدّى ابن المقفع لقضية الشريعة لتكتمل حلقته الاستبدادية. كان عليه أن يبطل الدور الذي يمكن للشريعة أن تقوم به حين تصبح سلطة في مواجهة السلطة. كان هناك دائماً شيء ما في الشريعة يجعلها ملجأ في وجه طغيان الحكام. وأي حاكم إذا أُطلقت يداه فهو لا يرضى إلا أن يكون في سلطانه وحده لا شريك له. وفي النظام الإسلامي كانت الرقابة الممكنة على السلطة باسم الشريعة، أو باسم مبادىء وقيم في الشريعة، مثل العدل و «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ثم هناك التعدد الاجتهادي

---

(١٨) عبد الله بن المقفع، **رسالة الصحابة** (بيروت: مكتبة البيان، ١٩٧٠)، ص ١٩٧.

في الشريعة نفسها الذي هو في حد ذاته مناقض لمركَزة السلطة. كل هذه أبواب كان على ابن المقفع إغلاقها حتى تستقيم دعواه إلى السلطة المركزية الفردية.

لذا فإن هذا «الكاتب» دعا إلى تبعية الشريعة للسلطان. فقد دعا الخليفة إلى «توحيد» الشريعة، أي أن يضع حداً لتعدد «الأقضية» (الأحكام)، أي إقفال باب الاجتهاد في الشريعة. ينبغي أن نلاحظ أن المذاهب الفقهية كانت لم تتأسس بعد في عهد ابن المقفع، وهو مع ذلك دعا إلى فرض المذهب الواحد، مذهب السلطة: «فلو أمر أمير المؤمنين بهذه الأقضية والسيَّر المختلفة، فترفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة وقياس، ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في ذلك **رأيه** الذي يلهمه الله [. . .] **وينهى** عن القضاء **بخلافه**، **وكتب بذلك كتاباً جامعاً**»[١٩].

لم تكن قضية ابن المقفع هي استقلال السياسي عن الديني، بل جعل الدين والسياسة معاً تابعين للحاكم المفرد. فهو يقلص من المجال الديني واختصاصات سلطة الدين، لا لصالح ما هو مدني كما يبدو للوهلة الأولى، بل لإحكام قبضة الحاكم المطلق. من هنا يجب وضع آرائه السياسية في موضعها الصحيح. فبعض هذه الآراء يبدو ذا صبغة عقلانية واضحة، غير أنه ينبغي التنبّه لمقاصده الحقيقية.

ففي شأن رأي ابن المقفع، مثلاً، في أن الشريعة لا يمكن أن تأتي شاملة لكل تفاصيل حياة الناس وما يستجد في مجتمعاتهم، يقول: «لو أن الدين جاء من الله لم يغادر حرفاً من الأحكام والرأي والأمر، وجميع ما هو وارد على الناس وحادث فيهم منذ بعث الله رسوله ﷺ إلى يوم يلقونه [. . .] لحارت [البارت؟] عقولهم وألبابهم التي امتن الله بها عليهم، ولكانت لغواً لا يحتاجون إليها في شيء، ولا يعملونها إلا في أمر قد أتى به تنزيل»[٢٠].

وكأن ابن المقفع هنا يناقش قضية حديثة، أو على الأقل ما تزال مطروحة عند من يحاول أن يلائم بين ثوابت الدين وتغيرات المجتمع والعصر، والحل الذي نستنتجه من قوله السابق هو أن قضايا السياسة والمجتمع ليس لنا بالضرورة أن نبحث عن حلولها التفصيلية في الدين، بل هي متروكة لاجتهاد العقل المتجدد بواقع مجتمعات الناس، وإلا فما الجدوى من أن يكون للناس عقول؟ إن قدرات العقل ومجاله أوسع من أن

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

ينحصر في ما حصره فيه الفقهاء والمتكلمون، أي العمل في دائرة الوحي بحيث لا يفكِّر إلا فيه وابتداء منه.

إلى هنا يبدو ابن المقفع ملتزماً تمام الالتزام منهجاً عقلانياً في ما يتعلق بالمجتمع ونظام السياسة. وكأن الذي يهمه إنما هو تخليص فكر السياسة ونظامها من تبعيتها للدين. هو لا يضيره أن يسلم للدين بعالمه الغيبي، وهو تسليم بمقابل: أن يحرر منه مجال السياسة، فهو يقول إن الله بعد أن «منَّ عليهم [الناس] بدينهم الذي لم يكن يسعهم رأيهم [. . .] جعل **ما سوى ذلك** من **الأمر** والتدبير إلى الرأي»[٢١]. ابن المقفع إذاً واضح: فـ «الأمر» (وهو في معناه الأصلي الحكم والتدبير السياسي) مسألة لا يختص بها الدين مباشرة، بل هي، كما يقول، موكولة إلى «الرأي». أو بتعبير آخر، السياسة مسألة راجعة إلى البشر في مبناها وتسييرها وأهدافها.

هل نستنتج أن قول ابن المقفع هذا يؤدي إلى تصور «عقلاني» أو «مدني» للسياسة؟ نعم، لو كان هذا «الرأي» الذي يتحدث عنه ابن المقفع ويُرجع النظام السياسي إليه هو رأي الناس أجمعين، وأن السياسة قضية عمومية. إلا أن ما قصد إليه ابن المقفع كان شيئاً آخر تماماً: فالرأي، هو رأي الحاكم، والسياسة مِلْك خاص به ينبغي ألا يشاركه فيه أحد. ذلك أن ابن المقفع قد جعل **«الرأي الى ولاة الأمر، ليس للناس في ذلك الأمر شيء، إلا الإشارة عند المشورة، والإجابة عند الدعوة»**[٢٢]. وهكذا فإن «ما حرثه الجمل دكه»، كما يقول المثل المغربي. فالرأي هو رأي «ولاة الأمر»، وليس للناس إبداء رأيهم في السياسة، بل عليهم الطاعة وحسب. وحتى الشورى التي وردت في القرآن يجعلها هذا الكاتب غير ملزمة، قد يطلبها الحاكم حين يحلو له ذلك، ثم هو بعد ذلك غير مقيّد بها. فهي شورى غير ملزِمة ولا مقنَّنة، بل هي حالة اختيارية، أو بالأحرى «مزاجية»، معلقة بإرادة الحاكم الفرد الذي يعتبر السلطة ملكيته الخاصة.

هذه الشورى الاختيارية لا تتعلق بعامة الناس، الشعب أو الأمة بالمصطلح السياسي الحديث، بل بـ «الخاصة» (حين يبدو للحاكم أن يستشيرهم)، أو بالأحرى بخاصة الخاصة، أي الذين هم أوثق الصلة به، أولئك الذين يسميهم ابن المقفع «الصحابة».

لكاتبنا رسالة في موضوع هؤلاء سماها **رسالة الصحابة**، وأمر هؤلاء خطير

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

لأنهم يتحلقون حول بؤرة السلطة. ولعل اهتمام ابن المقفع بأمر هؤلاء الصحابة كان لسببين: لأنه يطمع في أن يكون منهم، مقرباً من مصدر السلطة والغنى، أي أن يكون من أهل «المجلس». وبلوغ هذه المرتبة يكون بمؤهلات أو خدمات تسدى، أو عصبيات، أو غيرها. إن فرصة العمر بالنسبة إلى صاحب البضاعة العلمية هو أن يتخطى عتبة المجلس ليصير من أهله. والأصعب من ذلك الحفاظ على حظوة حضوره والارتقاء داخله، على الرغم من جو الدسّ والتطاحن.

يتخذ «الكلام» أهمية كبرى داخل المجلس. فرُبّ كلام يوجه إلى صاحب المجلس يكون مفتاحاً للدخول إليه، أو لنيل الحظوة فيه. الكلام هو فرس الرهان داخل المجلس، به يكون الربح أو الخسران. ولعل هذا يفسر ما تزخر به الكتب من نصائح وتلقينات حول «آداب الكلام»، وفنه وتقنياته، ومخاطره أيضاً. وكذلك الصمت وكل «الحِكم» التي دبجت حوله. رُب كلام أوصل صاحبه إلى الحظوة، ورب كلام آخر أهلكه أيضاً.

حين يتكلم الجليس، فهو يتوجه دائماً بكلامه إلى الأمير مركز المجلس، حتى ولو كان يخاطب أو يناظر الجلساء الآخرين. لذا فإن كلامه يمر دائماً عبر محك من الغيرة والأحقاد والتنافس[23] (لأن كل جليس يعمل جاهداً ليشد إليه وحده اهتمام صاحب المجلس)، فهو لا يواجه اعتراضات ومحاجّات الجلساء الآخرين فحسب، بل يكون عرضة لفنهم الراسخ في السخرية والإضحاك. لذلك من الصعب، إن لم يكن من المستحيل على الواحد، أن يخوض غمار المجلس بمفرده، لا بد له من سند، وهكذا تتكوّن التحالفات والتواطؤات داخل «المجلس». لذلك كانت «الصداقة» أيضاً موضوعاً خاصاً اهتم به «الكتّاب». إن رابط الصداقة ـ في المحيط الدائر حول الأمير ـ هو قبل كل شيء تحالف في مواجهة تحالفات أخرى. ويمكن أن نشير أيضاً إلى ما أُلف حول «آداب» الجليس وكيف يُختار وما ينبغي أن يتوفر عليه من خصال. التنافس إذاً بين أصحاب البضاعة العلمية هو على الوصول إلى المجلس، ثم على البقاء فيه والحظوة داخله[24].

---

(٢٣) نصيحة ابن المقفع ـ وهي مثالية ـ أن يعم السلام بين أهل المجلس، يقول: «تحفّظ في مجالسك وكلامك من التطاول على الأصحاب»؛ «لا تكثرن ادعاء العلم في كل ما يعرض بينك وبين أصحابك». انظر: ابن المقفع، **الأدب الكبير والأدب الصغير**، ص ١٤٢ و١٤٦؛ وعن الكلام والصمت في محضر السلطان، ص ١٣٣ ـ ١٣٤ و١٥٣؛ وعن المسلك مع «خاصة السلطان»، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢٤) يتحدث ابن المقفع عن «خاصة الأصدقاء»، «ولا يُدخَل في هذه الطبقة إلا واحداً من ألف، كلهم=

يدور الأدب السياسي الذي وضعه الكتّاب حول شخصية الملك. فهو رب السياسة، وسياسته **أوامر**. لكن هذه الأوامر تمر عبر وسائط لتبليغها، وأعلى هذه الوسائط ـ أي أقربها إلى الملك مصدر الأمر ـ هي الحلقة المحيطة به، والذين يسميهم ابن المقفع «الصحابة». وهؤلاء يوحون بالأوامر، ويشيرون على الملك بها، وهم أيضاً يعملون على تكييفها. ولذا اهتم ابن المقفع بهذه الحلقة التي تتكوّن دائماً حول بؤرة السلطة، وهو يقدم النصيحة ـ بمعنى الخبرة ـ في هذا المجال، وذلك في رسالة خاصة وجّهها إلى خليفة لا يذكر اسمه، والغالب أن يكون الخليفة العباسي الثاني، المنصور، وسمّاها، كما قلنا، **رسالة الصحابة**. وهي رسالة لها أهميتها كوثيقة تاريخية، وكذلك، لأن بعض الدارسين اعتبر أنها ربما تفسر السبب الذي أدى إلى مقتل كاتبها.

في هذه الحلقة الضيقة المحيطة بالملك، ينحصر ما سمّي بالشورى أو الاستشارة، وهو موضوع تطرّق إليه كثيراً الأدب السياسي الذي وضعه الكتّاب.

إن الحديث في هذا الأدب السياسي عن المشورة وشروطها وضرورتها، وعن المستشير وما «يليق به» من استشارة لا تمسّ سلطته، وعن المستشار وما يجب عليه تجاه المستشير، هو حديث مكرور عند الكتّاب والأدباء، ينقل بعضهم عن بعض، ولعلهم جميعاً ينقلون عن قَيْدومهم عبد الحميد الكاتب.

وكأن ما كان يعني أصحاب هذا الأدب السياسي ليس الشورى في حد ذاتها، والمطالبة بها للحدّ من فردانية السلطة، بل أن يطلب الملك الرأي من هؤلاء سواء عمل به أو لم يعمل، بل حتى ولو لم يعمل به فليس ذلك هو المهم، إنما المهم هو أن يفاتحهم ويتحدث إليهم ويطلب رأيهم، أي أن يكونوا هم المقرَّبين منه، يضفي عليهم من جاهه. ولذا نجد ابن المقفع، مثلاً، يطمئن الحاكم بمثل هذا القول: «لا تقذِفنّ في روعك أنك إذا استشرت الرجال ظهر منك الحاجة إلى رأي غيرك»[٢٥].

لم تكن قضية الشورى هي المطروحة كمطلب ينبغي إقراره للحدّ من تسلط

= ذو فضل في الرأي، وثقة في المودة، وأمانة في السر، ووفاء بالإخاء». انظر: عبد الله بن المقفع، **الأدب الصغير والأدب الكبير ورسالة الصحابة**، كتب الدراسة وشرح النصوص يوسف أبو حلقة (بيروت: مكتبة البيان، ١٩٧٠)، ص ٤٧، ويقول أيضاً: «أعلم أن إخوان الصدق هم خير مكاسب الدنيا، هم زينة في الرخاء، وعدة في الشدة...». انظر: ابن المقفع، **الأدب الكبير والأدب الصغير**، ص ١٥٥. وعن حال الكتاب يقول: «فلا يزال الطالع يكون آفلاً، والآفل طالعاً». انظر: ابن المقفع، **الأدب الصغير والأدب الكبير ورسالة الصحابة**، ص ٩٣.

(٢٥) ابن المقفع، **الأدب الكبير والأدب الصغير**، ص ١٠٦.

السلطة، بل كان المطروح هو حرص الكتّاب على «تزيين» الشورى للحاكم، ويعني ذلك استشارتهم، أي تقريبه إليهم، حتى ينالوا حظهم من سلطته وجاهه.

لذا لم يكن الكاتب يرى نفسه ملزماً برأي أو بقضية. الفقيه، على الأقل، يرى في نفسه أن عليه واجب الرقابة على السلطة (واجب «الحسبة»)، وهذا ما قد يُحدث عنده وعياً شقياً بوجود انفصام بين السلطة والشريعة. أما الكاتب فهو مقدّم لخدمات، يضع معارفه تحت تصرف الخليفة أو السلطان، وليس على الكاتب أن يعتدّ بأن له رأياً، وحتى حين يقدم رأياً إلى الحاكم، فلكي يصبح هذا الرأي ملكاً لهذا الأخير، يصنع به ما يشاء، أو لا يصنع: «فذلّل نفسك باحتمال مَن خالفك من رأي الولاة [...] ولا تكلفهم اتّباعك وتغضب من خلافهم إياك»[٢٦].

الكاتب إذاً مجرد خديم. وحين يقول ابن المقفع: «فاعلم أنك إنما تعمل عمل السخرة»، ففي قوله هذا تذكير بالوضعية الحقيقية للكاتب، أي وضعية الخديم. إلا أن في قوله أيضاً أسى عميقاً، بل تعبيراً عن توزع مؤلم تجاه قيمتين: القيمة الذاتية للكتابة، واعتداد صاحبها بمعارفه وقدراته، وقيمتها كبضاعة تربط صاحبها برباط الخدمة المسخرة، بل عليه أن يكون بهلواناً يتقلب وفق رغبات مخدومه وتقلبات أهوائه: «فإن كنت حافظاً ان بلَوْك، جلِداً ان قربوك [...] تعلمهم وأنت تريهم أنك تتعلم منهم، وتؤدبهم وكأنهم يؤدبونك. تشكرهم ولا تكلفهم الشكر، بصيراً بأهوائهم، مؤثراً لمنافعهم، ذليلاً إن ظلموك، راضياً إن أسخطوك. وإلا فالحذر منهم كل الحذر»[٢٧].

الكاتب موزَّع بين مصيرين: إما الانسحاق تحت أهواء السلطان، في مقابل ما قد يناله من مال وجاه، أو على الأقل تأمين لقمة العيش، وإما الزهد في كل هذا والغنى بالنفس، ومعناه قبول الفقر. وصاحبنا يتساءل من ذا الذي يقدر على الزهد في عالم يكون فيه المال هو قيمة القيم؟: «ولا يظهر المروءة إلا المال، ولا الرأي ولا القوة إلا بالمال [...] ومن لا مال له فلا شيء له [...] والفقر [...] مسلبة للعقل والمروءة [...] ومجمَعٌ للبلايا»[٢٨].

ويظل الكاتب، مع ذلك، يحلم بوضع مثالي يكون فيه غنياً بنفسه عن خدمة

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٣٩. ويقول أيضاً: «لا تمنّ على والٍ إن أشرت عليه فلم يعمل برأيك وظهر صوابك» (ص ١٨١).

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢٨) ابن المقفع، **الأدب الصغير والأدب الكبير ورسالة الصحابة**، ص ٧٧.

السخرة، بيد أن هذا مجرد حلم، وهو ما يعبّر عنه ابن قتيبة: «إني أخبرك عن صاحب كان أعظم الناس في عيني، وكان رأسَ ما أعظمَه صغرُ الدنيا في عينه. كان خارجاً من سلطان بطنه فلا يشتهي ما يجد [...] كان لا يدخل في دعوى، ولا يُشرَك في رأي [...] وكان لا يتبرم ولا يتسخَّط، ولا يشتهي، ولا يشتكي، ولا ينتقم من الوالي [!] ولا يغفل عن العدو، ولا يخص نفسه دون إخوانه بشيء [...] فعليك بهذه الأخلاق إذا أطَقت، ولن تطيق [!]»[٢٩].

وإذاً، فإما العزلة التي تشبه الزهد، وإما خدمة السخرة والانسحاق تحت سلطان الحاكم وهواه. حدّان يتجاذبان الكاتب. وغالباً ما ينجرُ إلى خدمة السخرة لضرورات المعاش، أو لطمع في الاستظلال بظل الحاكم. قد يتيح له فنه الإداري، وكفاءاته، وقربه من مركز السلطة أن تنفتح آماله ومطامحه، فينال من جاه السلطة، ومغانمها، وكذلك مخاطرها. ولعل النهاية التي انتهى بها ابن المقفع شاهدة على الأهمية التي بلغها الكاتب، وعلى مأساته أيضاً.

وقف بعض الباحثين عند حادث مقتل ابن المقفع (١٣٩هـ/ ٧٥٦م)، محاولين أن يجدوا التفسير الحقيقي لهذا الحادث، خصوصاً المستشرقان الايطالي فرنسيسكو غابرييلي والفرنسي دومنيك سورديل، وكذلك طه حسين. فقد فحص الأول ما جاء في سيرة ابن المقفع في **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** لابن خلكان، و**الوافي بالوفيات** للصفدي و**تاريخ** ابن الجوزي، وأضاف سورديل ما أورده الجهشياري في كتابه **الوزراء والكتاب**[٣٠].

دفع ابن المقفع حياته ثمناً لهذه المفارقة التي طبعت الكتابة ووضعية الكاتب: فهي في درجة من درجاتها وظيفة سياسية، ولكن صاحبها من جهة أخرى «خديم». وكثيراً ما نصح ابن المقفع الكاتب بألا ينسى أن النفوذ السياسي الذي قد يصل إليه ينبغي ألا ينسيه أنه، مهما بلغ، مجرد خديم.

من يقرأ الصفحات التي يتحدث فيها الجهشياري عن مقتل ابن المقفع[٣١] يخرج

---

(٢٩) ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، ص ١٨٦.

(٣٠) انظر: «Ibn Al-Mukaffa‘,» in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition; Dominique Sourdel, «La Biographie d'Ibn Al-Muqaffa‘ d'après les sources anciennes,» *Arabica*, vol. 1 (1954); et طه حسين، «من حديث الشعر والنثر،» في: طه حسين، **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**، ١٦ مج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤)، مج ٥، ص ٥٩٨ ـ ٥٩٩.

(٣١) الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، ص ١٠٧ ـ ١١٢.

منها بأن الكاتب القتيل لم يكن أمره هيناً. يدلنا على ذلك الكيفية البشعة التي نُفذت بها عملية الإعدام، وما كان لهذا الحادث من ردود الفعل والصدى الواسع، الأمر الذي اضطر الخليفة المنصور إلى إظهار التبرؤ مما وقع، وإلقاء تبعته على واليه على البصرة. وهناك تفاصيل أخرى، منها أن ابن المقفع ـ الذي كان واسع الثراء كان يخصص مرتبات شهرية لأعيان من الكوفة والبصرة (لغاية سياسية؟).

وقيل أيضاً إن «زندقة» ابن المقفع هي التي جنت عليه. وهو كلام عام ابتداء من كلمة «زندقة» نفسها التي لم يكن يفهم منها الذين كانوا يطلقونها إلا أن صاحبها بقي على معتقد أجداده الفرس. والواقع أنه في أوساط الكتّاب آنذاك كانت المانوية (وهي خليط من الميثولوجيا الايرانية القديمة وأفكار يونانية هلينستية كانت متداولة في المراكز الثقافية في الشرق القديم) إشارة إلى التميز القومي وإظهار الامتياز الثقافي. ولم تكن تهمة الزندقة أو المانوية على رغم التراشق بها تشكل في حد ذاتها خطراً حقيقياً على أصحابها آنذاك، إلا إذا كانت هناك دوافع سياسية أخرى. ولا شك في أن زندقة ابن المقفع قد أُبرزت إبرازاً لأن هذا الكاتب بالفعل كان قد أصبح ذا خطر سياسي. أما ما كان عليه اعتقاده العميق، فما زال ضرباً من التخمين[٣٢].

من يقرأ المقدمة التي قدم بها ترجمته لكتاب **كليلة ودمنة** يخرج بحكم آخر: وهو أن الرجل كان **شاكاً**، وكان شكه من صنف هذا الشك العقلي الذي اختص به المثقفون حين يتعالون على ما يروّج أمامهم من أديان وعقائد، فيقيسونها بمقياس العقل المتشكك. لنقرأ بعض ما جاء في هذه المقدمة: «فلما تحرزت من التصديق بما لا آمن أن يوقعني في الهلكة، عدت للبحث عن الأديان والتماس العدل منها، فلم أجد عند أحد جواباً [. . .] ولا فيما ابتدأني به شيئاً **يحق لي في عقلي** أن أصدق به فأتبعه». هو إذاً وضعَ كل الأديان في رتبة واحدة أمام محكمة العقل، ليخرج بنتيجة وهي أن لا أحد منها يرجح عقلياً على سواه. وليس هذا الكلام بالهيّن حين يقال في مجتمع يعتقد أن دينه هو الدين الحق. ثم يضيف الكاتب محاولاً تجاوز شكه بتجريب الركون إلى الاعتقاد الموروث: «فقلت: [. . .] أجد الرأي أن أتبع دين آبائي الذين وجدتهم عليه [. . .]»، والمقصود هنا بـ «دين الآباء والأجداد» ليس هو الإسلام طبعاً، ما دام أجداد الكاتب كانوا على غير الإسلام. وهنا لا يجد ما آل إليه من دين أجداده ثابتاً، فيضعه والأديان

(٣٢) يذكر تراجمته أنه كان متصلاً بحلقات حماد عجرد، ووالبة بن الحباب، ومطيع بن أياس، وبشار بن برد، أقطاب ما سمي بـ «الشعوبية».

كلها ـ بما فيها الإسلام ـ تحت محك النظر: «فلما ذهبت ألتمس العذر لنفسي في ذلك لم أجد الثبوت على دين الآباء لي عذراً ورأيت التفرغ للبحث عن الأديان والمساءلة مشكلاً تخوفت قرب الأجل وانقطاع الأمل». ويظهر أن بحث الكاتب وتقلبه وحيرته طالت مع تقدم العمر، فمال إلى اعتقاد يوفر الطمأنينة: «فلما خفت من التردد والتجوال رأيت أن أتعرض لِما خفت من ذلك، وأن أقتصر على كل عمل تشهد له الأنفس على أنه صحيح وتوافق عليه الأديان [. . .] ولا أكذب بالبعث والقيامة [. . .] ورأيت أن الصلاح ليس كمثله صاحب ولا قرين»(٣٣). صاحبنا إذاً ينتهي إلى ما سيطلق عليه «رهان پاسكال»، أي أن الرهان على وجود القيامة والعالم الآخر إذا لم ينفع معتقِدَه فهو لن يضره. ثم هو يقرر أن يتمسك بالحد الأدنى الأخلاقي الذي تتفق عليه سائر الأديان.

هذه الآراء الجريئة لا يوردها ابن المقفع على أنها آراؤه هو بطبيعة الحال، بل على لسان برزويه، الحكيم الفارسي الذي نقل إلى الفهلوية **كليلة ودمنة**. ولم يكن خافياً على القدماء أن ابن المقفع قد أضاف من عنده إلى النص الهندي للكتاب المذكور الفصل المتعلق بسيرة برزويه وآرائه، وأنه قد انتحل هذا الفصل وأضافه ليُنطِق برزويه بآرائه هو(٣٤).

هذه الحرية في إعمال العقل من شأنها أن تثير إعجاب العقلانيين، كما أن الاستشهادات التي أوردناها والتي يميز فيها ابن المقفع مجال السياسة من مجال الدين من شأنها أيضاً أن تنال رضى الذين يبحثون في التراث عن نماذج من السياسة «المدنية». غير أن هذه كلها تبقى أمثلة جزئية، ومواقف منعزلة. فما هو نصيب هذا الموقف العقلاني من الثقافة المهيمنة؟ وهل كانت له استمرارية؟ وما الذي كان يسنده كقوة اجتماعية؟ ومثل هذه الأسئلة يمكن أن تطرح في ما يتعلق بما قد نصادفه من آراء مدنية ـ متفرقة ـ عن السياسة، ونحن لن نجد سوى أجوبة سلبية. لذا، وفي ما يتعلق بابن المقفع، فإن آراءه المدنية في السياسة، على رغم قوتها، كانت مقاصدها النهائية ترمي إلى إبطال أي مظهر من مظاهر استقلال السياسة عن إرادة الحاكم. أما «العقل»، فعلى رغم إشادته به، فقد انتهى عنده إلى فن تدبير السلوك وسط المخاطر والتقلبات،

(٣٣) عبد الله بن المقفع، **كليلة ودمنة** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٧)، ص ٤٠ ـ ٤٢.

(٣٤) كشف البيروني ـ الذي اطّلع على الأصل الهندي لكتاب **كليلة ودمنة** ـ عن انتحال ابن المقفع فصل «برزويه».

وهو ما يحتاج إليه من كان في وضعية الكاتب نفسه حين يصبح دور هذا العقل أن تكون «ثمرته السلامة»، كما يعبّر ابن المقفع.

مثال ابن المقفع لم يكن فريداً، بل نصادفه عند الكثيرين من الذين اتخذوا من مهنة الكتابة وسيلة للارتقاء الاجتماعي والنفوذ السياسي، مثل أستاذه عبد الحميد بن يحيى، ومثل أسرة البرامكة، وبني سهل. والعادة أن ينتهي أمر هؤلاء بنكبة تكون في مستوى ما قد أصبح لهم من نفوذ.

رابعاً: أسرٌ كاتبة

كان أمر البرامكة أخطر. فهم أيضاً قد توسلوا بصناعة الكتابة، وبالأصل الفارسي، وقد كان هذا الأصل عريقاً كما يروي المؤرخون، إذ كان أجدادهم قيّمين على أحد المعابد الدينية المهمة التي استمر نفوذها حتى إبان دولة الأمويين. ثم حدث لهم ما حدث للفئات الأجنبية التي أرادت أن يكون لها دور في الدولة الإسلامية الجديدة، أو أن تستأنف دورها القديم باعتناق دين الدولة المنتصرة ولغتها. فالاسم «برمك» يدل على رئاسة معبد ديني، معبد «بوبهار» الذي كانت له أملاك واسعة كانت تتصرف فيها هذه الأسرة القيّمة على المعبد. وربما كان هذا المعبد مركزاً لمقاومة الفاتحين المسلمين، وظل قائماً للعبادة حتى أوائل القرن الأول الهجري(٣٥).

ثم هاجرت الأسرة إلى البصرة ليبدأ دورها السياسي في الدولة العربية الإسلامية، ويبدأ ذلك بخالد البرمكي الذي ظهر أمره في أواخر الدولة الأموية معاضداً لحركة الهاشميين التي ستؤسس دولة بني العباس. وقد اتخذ من الإسلام ومن إتقان العربية وسيلة للاندماج والارتقاء السياسي: «لما عقدت البيعة لأبي العباس [السفاح، أول خليفة عباسي] حضر خالد بن برمك لمبايعته، فرأى فصاحته، فتوهمه من العرب فأعجب به و «أقرّه على ما كان يتقلده من الغنائم». ارتقى إذاً خالد مع الدولة الجديدة، إذ إن الخليفة أبا العباس «جعل إليه بعد ذلك ديوان الخراج، وديوان الجند»(٣٦)، وهو منصب ذو أهمية لما كان يتيحه من صلات ونفوذ في الجيش. ويتحدثون أيضاً عن التنظيمات الجديدة التي أدخلها خالد على «الديوان». وتأتي فترة عزل لم تمنع من استمرار صعود الأسرة، إذ إن ابنه يحيى سيتولى ولاية آذربيجان ثم

---

(٣٥) انظر: «Al-Barämika,» in: *Encyclopaedia of Islam.*

(٣٦) الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، ص ٨٩.

الكتابة الخاصة لهارون في عهد أبيه الخليفة المهدي. ومع خلافة الهادي يسجن يحيى، ويقال إن هذا الخليفة قرّر إعدامه، ولكنه هو الذي قتل بتدبير من الخيزران أم الخليفة هارون (يتحدث المؤرخون عن تواطؤ كان قائماً بينها وبين يحيى بن خالد). وهكذا، وبخلافة هارون، أعطى يحيى تفويضاً عاماً في شؤون الدولة، فدعم مركز ابنيه الفضل وجعفر اللذين تقاسما في ما بعد الهيمنة على الدولة لمدة سبع عشرة سنة سماها المؤرخون «سلطان البرامكة»، بل تقاسما الوصاية على ابنَي هارون، الأمين والمأمون. ثم كانت نهاية البرامكة على يد هارون سنة ١٨٦هـ/ ٨٠٢ م على النحو الذي فصّل فيه المؤرخون وأطنب فيه الأدباء والشعراء.

هذه الأسرة الكاتبة السياسية، نجد مثيلاً لها بين من اعتمد على الأصل الأجنبي، والفارسي على الخصوص، وتوسل بالكتابة ليندمج ويرتقي داخل الدولة والمجتمع العربيين، مثل أسرة عبد الحميد بن يحيى، التي استمر لها عقبها حتى عهد دولة بني طولون في مصر.

كذلك أسرة بني سهل، فهي أيضاً فارسية بدأت بالتعلق بالبرامكة. وقد وصل الفضل ابن سهل إلى هذه الرتبة التي أرّخ بها المؤرخون لطور النفوذ الأقصى الذي يمكن أن يبلغه كاتب، وهو أن يلقب بـ «ذي الرئاستين» كما يقول الجهشياري: «وكان الفضل يؤمَّر مع الوزارة، وهو أول وزير لقّب، وأول وزير اجتمع له اللقب والتأمير»[٣٧]. كيف أمكن ذلك؟ ابن خلدون ينظّر للمسألة، فيحدّد مرحلة معينة من مراحل تطور الدولة ـ وهي مرحلة وسطى تستقر فيها الدولة ـ فتكون حاجتها إلى «أهل القلم» أكثر من حاجتها إلى «أهل السيف» الذين تتأكد أهميتهم وتعلو مرتبتهم في مرحلتين: مرحلة البداية، حين تكون الدولة ما تزال تكافح لفرض سلطتها وتثبيت أركانها، وكذلك حين يبدأ الضعف يتطرق إليها فتعود الحاجة إلى أهل السيف. وطبعاً، فإن ابن خلدون وهو ينظّر لوظيفة الكتّاب داخل الدولة، يفترض مستوى من الانسجام في هذه الفئة. وهو انسجام له ما يبرره إذا وضعنا هذه الفئة في مقابل أهل السيف، أي رؤساء الجيش، وكذا في مقابل الأصناف الأخرى من حمَلة الثقافة الكتابية. غير أن هذا الانسجام المفترض ينبغي ألا يخفي اختلافات فئة الكتّاب نفسها وتناقضاتها، سواء من حيث اختلاف الأصول العرقية، أو الثقافية، أو من حيث التنافسات التي تمليها المطامح الخاصة.

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

هذه الاختلافات لم تمنع هذه الفئة من أن تعي أحياناً نفسها فئة متميزة، وقوة داخل الدولة. ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال «وصية» عبد الحميد الكاتب الشهيرة إلى الكتّاب.

هنالك أفكار أساسية ثلاث تدور حولها رسالة عبد الحميد إلى الكتّاب: **الأولى**، وعي واضح بأهمية المهنة وخطر أصحابها داخل الدولة. فهو، مثلاً، يخاطبهم قائلاً: «بكم ينتظم الملك، وتستقيم للملوك أمورهم، وبتدبيركم وسياستكم يصلح الله سلطانهم، وتعمر بلادهم [...] ولا يوجد كافٍ إلا منكم»[٣٨]. إذا كانت أهميتهم في الدولة كما وصف، فلا بد من أن يُفيدوا هم أيضاً من جاهها وسلطانها، وهو ما يمثل موضوع الصراع والتنافس بينهم. وهنا تأتي الفكرة **الثانية** التي تدور حولها نصائح عبد الحميد إلى الكتّاب: أن يتآزروا، ويأخذ المحظوظ منهم بيد من أدبر عنه الجاه. وليست هذه مجرد نصيحة «خيرية»، بل إنها تكشف عما كان يؤدي إليه الصراع والتنافس من صعود بعضهم وانتكاس آخرين. هي إذاً نصيحة لتقديم «العصبية» المهنية على التناحر بين الأفراد، وكذا في مواجهة تقلبات السلطة. ثم تأتي الفكرة **الثالثة**، وهي أيضاً عبارة عن نصيحة للكتّاب، وهي تذكيرهم بوضعيتهم الحقيقية، فعلى رغم أهميتهم الحيوية للدولة، ينبغي ألا ينسوا أنهم خدام لمالك السلطة الحقيقي: «فإنكم، مع ما فضلكم الله به من شرف صناعتكم، خَدَم»[٣٩].

هذه النصيحة تذكّر بالحدود الحقيقية لسلطة الكتابة، وهنا المسألة: كيف التوفيق بين اعتداد كاتب بمهنته ومؤهلاته التي لا غنى عنها لسير الدولة، وما قد يتيحه له ذلك من جاه وسلطة، وبين وضعيته الحقيقية تجاه المالك الشرعي للسلطة، أي وضعية الخديم والتابع؟ لو سألنا، مثلاً، ابن خلدون، لقال إن السلطة لا بد من أن تستند إلى قوة اجتماعية، وإن الخبرة الفنية في تسيير جهاز الدولة ـ خبرة «أهل القلم» ـ مهما بلغت فلن تفيد في بناء سلطة سياسية، وإن «الكتّاب» هم مجرد «صنائع» مهما بلغوا من نفوذ. لكن ما يقوله ابن خلدون إنما يتعلق بتصوره السلطة داخل المجتمعات القبلية حين تنشأ وتتطور فيها الدولة. وعلى أيٍّ، فهذه المسألة من اختصاص المؤرخين الذين عليهم أن يحددوا المرتكزات الحقيقية لأية سلطة في نظام معين وفي حقبة تاريخية محددة.

---

(٣٨) إحسان رشيد عباس، **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء** (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٢٨١.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

إن التوسل بالكتابة للدخول في دائرة الدولة كان غاية تستقطب المطامح. ولما كانت السلطة مشخصة، فإن التقرب من القابض عليها كان مطلباً تُتخذ كل الوسائل لبلوغه، إلا أن اتساع فنون الثقافة الاسلامية، وتعدد صناعتها، وتكاثر ممتهنيها، جعلها فناً قائم الذات، وجعل الذين يتقنونها ويدخلون بها دائرة الدولة هم القلة، في مقابل الكثرة من حملة الثقافة الإسلامية بمختلف علومها وآدابها.

هل كون قطاع مهم من حمَلة العلم الكتابي ظل موضوعياً خارج جهاز الدولة، أي خارج طبقة الكتّاب، من شأنه أن يؤدي إلى نوع من استقلالية إنتاجهم العلمي والأدبي؟ إنه سؤال عام، وهو كالأسئلة العامة تصعب الإجابة عنه بدقة. ولا يبقى لنا سوى اختيار حالات معينة التماساً لجواب سيكون بطبيعته محدوداً.

سنختار أديبَين اعتبر فنهما أرقى ما وصل إليه البيان العربي قديماً، وهما الجاحظ وأبو حيان التوحيدي.

الأول، لم يرتبط بالكتابة في دواوين الحكام، بل انقطع طوال حياته إلى الأدب. الأدب كان مهنته كاختيار شخصي. فهل حقق استقلاله ككاتب أديب؟

أما التوحيدي، فقد طلب التعيش بالقلم، وهو صريح حين يتحدث عن نفسه وهو يطرق الأبواب، وهو يطمح من وراء الكتابة إلى تحصيل المال والجاه، بل إلى استجداء ما تقتات به أسرته. أحياناً يشمئز من وضعه هذا، يربأ في نفسه فيثور على نفسه. بيد أنه كان متردداً بين حدّين أقصيين: إما السخرة، وإما العزلة والتصوف، وهو لم يفلح في الاستقرار على أي وضع من الوضعين.

الفصل الثالث

الجاحظ و «مهنة» الكتابة

نحن أمام كاتب محترف، لا بالمعنى القديم الذي كان يعني الخدمة في دواوين الحكام، بل بمعنى الاحتراف الشخصي للكتابة يقرب مما نفهمه الآن منها.

هناك حادث في حياة الجاحظ له دلالته. يقول مترجموه إنه تقلد مهنة الكتابة في «الديوان»، مساعداً لرئيس كتابه ابراهيم بن العباس الصولي، وإنه ترك هذه الوظيفة التي لم يستمر فيها سوى ثلاثة أيام.

رفض الجاحظ إذاً أن يكون «كاتباً موظفاً» ـ إن صح التعبير ـ واختار الكتابة كاحتراف شخصي: «ولم أزل [...] بالموضع الذي عرفت: من جمع الكتب، ودراستها والنظر فيها. ومعلوم أن طول دراستها إنما هو تصفح عقول العالمين، والعلم بأخلاق النبيين وذوي الحكمة من الماضين والباقين من جميع الأمم، وكتب أهل الملل[1]. وهنا نسأل: لماذا هذا الاهتمام بماضي الأمم، وأية أمم بالذات؟ ما هي دلالة هذه العناية بالكتب، وأنه لا غنى عنها في بناء العلم والمعرفة؟ من جهة أخرى، أليست دعوى الجاحظ البيانية، وأن «البيان» نابع من «الفطرة»، أي لا يحتاج صاحبه إلى تلقين وإلى سند من المعارف المتراكمة المدونة، قولاً مناقضاً لسيرته العلمية هو نفسه، من انقطاعه إلى الكتب والكتابة؟

---

(١) «رسالة المعاش والمعاد،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥)، ج ١، ص ٩٥.

أولاً: الجاحظ وهويته الثقافية

الجاحظ بصري، وفي مدينة البصرة التي كانت مجالاً وملتقى لثقافات متنوعة، تكوّنت شخصيته الثقافية، بمكوناتها الثلاثة: المكون **الأول** كان بتلقيه عن أعلام كانوا من المؤسسين لآداب العربية وأخبارها، ويكفي أن نذكر منهم الأصمعي وأبا عبيدة، وأبا زيد. وكان يتردد إلى المربد في ضواحي البصرة ليستمع إلى مناظرات اللغويين[٢]. وكانت الآثار الأجنبية، الفارسية واليونانية، هي المكوّن الثقافي **الثاني** للجاحظ، وقد عاصر حركة الترجمة الكبرى للآثار اليونانية. أما المكوّن **الثالث** لفكر الجاحظ فقد كان مذهب الاعتزال الذي نشأ في البصرة، مهد المعتزلة.

وسينتقل الجاحظ إلى بغداد، فيعاصر الطورين اللذين مرّ بهما الاعتزال والمعتزلة: طور صعود المذهب وتصدُّر أصحابه السلطة العلمية، ولا سيما حين تبنى الخلفاء العباسيون الثلاثة هذا المذهب وانتصروا له، وهم المأمون والمعتصم والواثق؛ ثم طور النكوص حين تخلى المتوكل عن هذا المذهب، فعرف أقطابه المحنة التي عرفها خصومهم من قبل.

كانت البصرة مجالاً لتقابل العقائد والمذاهب تقابلاً نستطيع أن نتبين تنوّعه وحدَّته من المناظرات التي سجلتها كتب الأدب والفرق، والتي كانت تدور في مجالس الحكام والأعيان، ولكن بالخصوص في مسجد البصرة. وقد عُرف قوم بالانقطاع إلى هذه المناظرات المسجدية حتى سمّوا بـ «المسجديين». وكان الجاحظ منهم. ويخبرنا صاحب **الأغاني** أن مجلس أحد الأعيان كان يضم أسماء، منها: «عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، ورجل من الأزد. فكانوا يجتمعون في مجلس الأزدي ويختصمون عنده»[٣]. ومعروف أن الأول والثاني في هذه اللائحة هما المؤسسان لمذهب الاعتزال، في حين أن الثلاثة الآخرين عرفوا بمذهبهم المانوي.

---

(٢) انظر: طه الحاجري، **الجاحظ: حياته وآثاره**، مكتبة الدراسات الأدبية؛ ٢٨، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ١٠٠ ـ ١٣٠.

(٣) أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني، **كتاب الأغاني**، ٢٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، القسم الأدبي، ١٩٢٧ ـ ١٩٧٤)، ج ٣، ص ١٤٦.

وهناك مناظرات كبرى عاصرها الجاحظ، مثل مناظرة الحسن البصري وواصل بن عطاء التي نتج منها مذهب الاعتزال، وكذلك مناظرة الأصمعي لسيبويه.

وقد انقطع الجاحظ إلى مهنة «العلم» التي أصبحت صناعة، تُعرف بها وتنقطع إليها فئة متميزة، كانت غالباً من الموالي، كالجاحظ نفسه، ذلك أن الارستقراطية القرشية كانت تتعالى عن تعاطي العلم، بما في ذلك العلم الذي يخصها مباشرة، كلغة وكماضٍ، أي علوم العربية وأخبار العرب، وهو ما أكده الجاحظ قبل ابن خلدون بزمن طويل: «ليس ينبغي للقرشي أن يستغرق في شيء من العلم، إلا علم الأخبار. فأما غير ذلك فالنتف والشذر من القول»، أو حين يروي هذه الحكاية: «مر أحدهم بفتى قرشي يقرأ في كتاب سيبويه فقال: أف لكم! علم المؤدبين، وهمة المحتاجين»[٤]، أي ان تعاطي العلم قد صار وسيلة لتحصيل المعاش بالتعبير الخلدوني، على الرغم من كل ما دبّجه أصحابه عن فضل العلم وأفضلية أهله. وبين امتهان العلم للحاجة، التي كثيراً ما أدّت إلى التكسّب به، وبين الاعتداد بالقيمة الذاتية للعلم، يتردد وعي العلماء الشقي. وحتى حين يفلت صاحب العلم من الفاقة، وينال الغنى والجاه، أو حين يفلح بالاقتراب من صاحب السلطة والخدمة في ديوانه، فهو يبقى مع ذلك **خادماً**. وهذه الوضعية التي أقر بها مؤسسو فن الكتابة وتقاليدها، أمثال ابن المقفع وعبد الحميد، كما رأينا، هي ما يذمه الجاحظ ويلصقه بكتّاب الدواوين في رسالته الشهيرة «في ذم أخلاق الكتّاب». فعنده أن فن الكتابة «بُني على أنه لا يتقلدّها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخادم»[٥]. قد تكون هناك أسباب شخصية دفعت الجاحظ إلى أن يضع هذه الرسالة في ذم الكتّاب، وكذلك حين كتب رسالة أخرى هزلية في هجو أحد الكتّاب، وهي «رسالة التربيع والتدوير». إلا أن اختلافه مع هذه الفئة كان في الموقف الثقافي. فالجاحظ عروبي، وهو على رغم إلمامه بالآثار الفارسية واستعماله منقولات يونانية، فإن التزامه الأول كان الدفاع عن التراث العربي الأصلي، واستقصاء هذا التراث لغةً وأدباً وأخباراً للدفاع عن الجنس العربي وتفوقه. فالتراث العربي «الخالص» الذي اعتنى الجاحظ بجمعه إنما لكي يساجل به تراث «العجم» والمدافعين عنه. وقد اهتم هو نفسه بمعرفة تراث الأعاجم هذا، أو ما كان يروّج منه في بيئته حتى يكون على بيّنة منه وهو يردّ على أصحابه.

الجاحظ خصم عنيد للشعوبية، وقد كانت قوة ثقافية وسياسية في عصره،

---

(٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي؛ بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٠)، ج ١، ص ٤٠٢.

(٥) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ج ٢، ص ١٩٠.

وكانت عادته أن يستعرض حججها ومآخذها على العرب، ثم يردّ. ويكفي أن نمثّل لذلك بـ «كتاب العصا» من **البيان والتبيين**.

إن السجال هنا يتخذ موضوعه الرمزي: «العصا». فبها كان يتميز العرب حين كانوا يخطبون. أليست الخطابة هي ما كان يعتدّ به العرب ويعدونها امتيازهم دون سائر الأمم؟ الشعوبية لا تسلِّم لهم بذلك: «الخطابة شيء في جميع الأمم»، وحتى الزنج ـ والجاحظ كأغلب الكتّاب القدامى الذين اعتبروا الزنوج صنفاً دون المستوى الحقيق بالبشر ـ لهم خطابة «تناسبهم». ويبقى «أن أخطب الناس الفرس»، وهي ـ كما يقول ـ خطابة يحكمها العقل والذوق كما تشهد بها آثارهم الباقية، وكذلك اليونان والهند: «فهذه الفرس ورسائلها، وخطبها وألفاظها، ومعانيها. وهذه يونان ورسائلها وخطبها، وعللها وحِكمها، وهذه كتبها في المنطق التي قد جعلتها الحكماء بها تعرف السقم من الصحة، والخطأ من الصواب. وهذه كتب الهند في حكمها وأسرارها، وسيرها وعللها. فمن قرأ هذه الكتب، وعرف غور تلك العقول وغرائب تلك الحكم، عرف أين البيان والبلاغة، وأين تكاملت تلك الصناعة». فلماذا غاب عن هؤلاء أن الخطابة البليغة تستلزم الإمساك بعصا والإشارة بها؟ «ولكنكم كنتم رعاة بين الإبل والغنم»[٦] يقول الشعوبيون الذين اعتبروا أن سكنى الحضر لم تُنسِ العرب عاداتهم البدوية.

كان هناك إذاً ما يمكن أن نسميه بقضية «العصا» التي أصبحت رمزاً فيصلاً بين العرب وخصومهم. والجاحظ يحاول الرد وفي مستوى الرمز نفسه المجسّد للتمييز، فيستعرض ـ كما هي طريقته المعهودة ـ ما قيل في «مزايا» العصا من أشعار وأحاديث وحكايات مأثورة، وينتهي إلى أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد عوائد ألفها قوم واستنكرها آخرون: «ولو علم القوم [أي خصوم العرب من الشعوبيين] أخلاق كل ملة، وزي أهل كل لغة وعللهم في ذلك، واحتجاجهم لهم، لقل شغبهم».

إن العصا التي اعتاد العربي استعمالها حين يقوم خطيباً، هي بالنسبة إليه آلة بيانية، إذ إن مدار الجدل هو البيان. ونظرية الجاحظ التي دافع عنها هي أن البيان امتياز عربي. لذا فقد ربط بين البيان والعرب ربطاً لغوياً وثقافياً، بل «جسديا». ويمكن اعتبار تأليفه كتابه **البيان والتبيين** دفاعاً عن الهوية العربية، «جسدياً» وثقافياً ولغوياً. **جسدياً**: لأن الجاحظ اهتمّ بإبراز الأوضاع الجسدية للخطيب العربي، سواء حين

---

(٦) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ٣، ص ١٤.

يستعين بآلة كالعصا، أو حين يعبر بجسده مباشرة. من هنا ربطُه «البيان» بـ «الفصاحة» (أليست الفصاحة عند البيانيين العرب هي الإخراج الصوتي للمعنى إخراجاً ملائماً؟). ومن هنا أيضاً عنايته بالجهاز الصوتي الضروري لإخراج الكلام الفصيح (حجم اللسان، انتظام الأسنان، مخارج الحروف...)، فالفصاحة اتساق بين حروف وكلمات (وسيقول الجرجاني إن البلاغة نظم).

إن نموذج الفصاحة والبيان هو العربي الأصيل، أي البدوي الذي لم «تفسد» لسانه المدن (أو ما كان يسمى بـ «الأمصار»). لماذا الرجوع إلى هذا العربي «الأصيل»؟ ما الداعي إلى خلق هذا النموذج المرجعي للبيان، أي العربي البدوي الذي لم يعرف ظاهرة «المثاقفة» في الأمصار؟ الواضح أن الدافع سجالي، فهناك فريقان متعارضان ومتنافسان: فريق يدافع عن تراث «الأوائل»، أي غير العرب، يسعى إلى إقراره في البيئة العربية الإسلامية الجديدة؛ وفريق عروبي يرتد إلى بيئة ماقبل الاختلاط بـ «الأعاجم»، بيئة اللسان العربي «الفصيح» وتراثه الشعري والإخباري، وحجته هي الدين نفسه الذي جاء قرآنه بلغة العرب.

كان لا بد من أن تُطرح إشكالية «الأصالة» لأن العلم أصبح «مهنة»، ولأن الذين اختصوا به كان أغلبهم من غير العرب، بالمعنى القديم ـ أي السلالي ـ لكلمة «عرب». ومع ذلك، فهؤلاء «الدخلاء» هم الذين وضعوا علوم اللغة العربية. وهنا لا بد من أن نلاحظ أن المدافعين عن العلوم العربية الأصلية من أصحاب الاتجاه الثقافي العروبي لم يكونوا بالضرورة عرباً بالمعنى السلالي القديم. والجاحظ مثال على ذلك. فهذا المنظّر الأول لبيانية العربية أو لعروبية البيان، لم يكن أصله عربياً. فمهما اختلفت الروايات في أصله ونسبه، فالجميع متفق على أنه كان من أصل غير عربي. ومع ذلك، فهو الذي صاغ الرأي الشائع بأن البيان، على الحقيقة، هو بيان العربية، أو البيان باللغة العربية. فكأن «البيان» عند الجاحظ قد خرج من «رحم» اللغة العربية. فالعربية بيانية بطبيعتها. والعربي ـ أي ذلك الذي لم يعرف البيئات المختلطة ـ مُبين بـ «الفطرة». البيان «إعراب»، أو إفصاح بعربية أصيلة، و «العجمة» لا تعني التكلم بلغة أخرى غير العربية وحسب، بل تعني عدم القدرة على الإعراب والإفصاح. فالعربية هي لغة الإعراب، وهي لغة الفصاحة والبيان بإطلاق، فكأنهما صارا وقفاً عليها دون سائر اللغات.

ثانياً: عروبة البيان

إذا نظرنا في القسم الثاني من كتاب **البيان والتبيين**، فإننا نلاحظ أن هذا الجزء ذو طابع «تطبيقي»، فهو عبارة عن شواهد للبيان العربي، تبدأ بمأثورات الرسول، وتنتهي بخطب من العصر الأموي. ما معنى ذلك؟ معناه عند الجاحظ أن البيان العربي، على الحقيقة، هو ذلك الذي قالته العرب في فترة البداوة (الفطرة) أو ما يقرب منها. هذا الجزء الاستشهادي التطبيقي من كتاب الجاحظ لا يصل به مؤلفه إلى الفترة العباسية، فهذه فترة اختلاط الثقافة العربية بغيرها، ومهمة الجاحظ بالضبط هي **تخليص** هذه الثقافة، بمعنى استخراج معدنها «الخالص» من بين الخليط الثقافي الذي حمله معهم الموالي وبدأت تُشِيعه الترجمات. وخصوصية هذه الثقافة عنده هي «البيان». وهنا يمكن أن نلاحظ أنه لم يكن هناك تطابق عند الجاحظ بين انتماءين: سياسي وأدبي. فهو، سياسياً، كان مع النظام العباسي، ولا سيما في الفترة التي تبّنت فيها الدولة المذهب المعتزلي. لكنه، ثقافياً، كان أميل إلى الفترة الأموية التي لم تشهد بعد هذا الامتزاج الثقافي الذي سيشهده العصر العباسي، والذي رأى فيه الجاحظ تنكّراً لـ «الفطرة» العربية، أي انحرافاً عن البيان العربي «الأصيل».

المرجع البياني العربي يحدده الجاحظ كالتالي: «كلام رسول رب العالمين، والسلف من المتقدمين، والجلّة من التابعين، الذين كانوا مصابيح الظلام وقادة هذا الأنام»(٧). هو إذاً مرجع مزدوج، فني وديني معاً.

الجاحظ إذاً يلوّح في وجه خصومه بالشعار الديني. والسجال هنا لا ينحصر في المستوى الفني، أي مقابلة البيان العربي بغيره من أنواع البيان عند الأمم الأخرى مقابلة فنية وحسب، ذلك أن الحجة الكبرى للبيان العربي هي القرآن نفسه. وهي حجة استعملها كل الذين قالوا ببيان العربية أو بعربية البيان. الجاحظ لجأ إذاً إلى هذه الحجة الدينية لإفحام خصومه. وعلى رغم أن طابع خطابه، عموماً، ليس دينياً، إلا أن مقتضيات الجدل ألجأته إلى ذلك، إذ ينبغي ألا ننسى أن تنظير البيان العربي نشأ في جو سجالي، وكان للمعتزلة ـ والجاحظ منهم ـ الدور الأول في ذلك. وهذا ما عبّر عنه الجاحظ حين قال إن «نظمه [أي القرآن] من أعظم **البرهان**، وتأليفه من أعظم الحجج»(٨).

---

(٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥.

(٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨٣.

وينبغي عدم إغفال الجو الجدالي الذي صيغ فيه مفهوم البيان العربي. فكون الذين أسّسوا هذا المفهوم قالوا بامتياز اللغة العربية بالبيان، معناه أنه كان هناك من لم يكونوا يسلِّمون لهم بذلك، ولذا اتخذ الخطاب التنظيري للبيان طابعاً سجالياً. وإذا كان الجاحظ يمزج في محاولاته التنظيرية للبيان بين التحليل الفني والاحتجاج الديني، فإن مفهوم البيان عند الشافعي مفهوم ديني أصلاً.

كون القرآن جاء بلغة العرب، ليس عند محمد بن ادريس الشافعي من قبيل الصدفة. فالقرآن «بيان لمن خوطب بها [بمعانيه] ممن نزل القرآن بلسانه»[٩]. معنى ذلك عند الشافعي ـ وهنا يتفق مع غيره من «البيانيين» ـ أن العربية انفردت عن غيرها من اللغات انفراد امتياز. لا مجال إذاً للتفكير في نسبية البيان وأن للغات الأخرى طرقها الخاصة في البيان.

لكن، كيف يحل الشافعي هذا الإشكال: وهو كون الخطاب القرآني للناس كافة، وهو في الوقت نفسه بلسان قوم بعينهم هم العرب؟ الحل عند الشافعي هو أن يتعلم غير العرب لسان العرب أو بعضه، بل هو يرى في كون القرآن جاء بالعربية امتيازاً لجنس العرب، يقول: «وأولى الناس بالفضل في اللسان مَن لسانُه لسان النبي» (لاحظ أنه يقول «لسان النبي» ليربط لغة القرآن بقوم بعينهم، وهم العرب)، ثم يضيف: «ولا يجوز ـ والله أعلم ـ أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد، بل كل لسانهم تبع للسانه، وكل أهل دين قبله فعليهم اتّباع دينه». الشافعي يفكر في «التبعية» وأن من لسانهم العربية، أي العرب، لا بد من أن يكونوا سادة وغيرهم أتباعاً لهم[١٠].

بل إن إسراف الشافعي يذهب به إلى أن ينفي ما أقرّ به القدماء أنفسهم من أن القرآن يتضمّن ألفاظاً غير عربية[١١]. إن عروبة البيان وعروبة القرآن هما قضية واحدة

---

(٩) أبو عبد الله محمد بن ادريس بن العباس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٤٠)، ص ٢١.

(١٠) وقد تحمّس لهذه الفكرة ناشر **الرسالة** للشافعي فقال: «في هذا معنى سياسي وقومي جليل، لأن الأمة التي نزل بلسانها الكتاب الكريم يجب أن تعمل على نشر دينها، ونشر لسانها، ونشر عاداتها وآدابها بين الأمم الأخرى». المصدر نفسه، ص ٤٩. والذي غاب عنه هو أن مفهوم «الأمة العربية» قد تغيّر، فهو يتحدّث عن الأمة التي نزل بلسانها القرآن، أي «العرب»، ومدلولها في الماضي يختلف عما يقصد الآن بـ «العرب» أو «الأمة العربية».

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

عند الشافعي. لذا فإن طريقته في التماس الحجج لقضيته لا يبنيها على تحليل الكلام أساساً، بل يقيمها على الاحتجاج الديني لأنه يراه أفحم لخصومه. حجته هي القرآن نفسه، فهو **البيان** باعتباره نصه النموذجي، والمؤسس لما ينبغي أن يكون عليه البيان العربي.

من هنا كان مبحث البيان في بداياته مبحثاً دينياً، وهو كسائر العلوم النقلية ارتبط أولاً بالموضوع الديني ونشأ لأغراض دينية. إلا أن هذا الاستقلال لم يمنع من استمرار بقايا تذكِّر بالأغراض الدينية الأولى للعلم، خصوصاً على مستوى **المفهوم**، أي حين يتحدث البيانيون حديثاً نظرياً عن مفهوم البيان. يتّضح ذلك، مثلاً، من فحص التعريف. فالتعريف الذي استمر البيانيون يعطونه لعلمهم بقي متخلفاً عن المستوى الذي وصلت إليه ممارستهم الفعلية لهذا العلم (الأمر نفسه ينطبق على علم التاريخ العربي)[١٢]. فابن عبد ربه يعرّف البيان بأنه «كل شيء كشف لك قناع المعنى حتى يتأدّى إلى الفهم، ويتقبّله العقل، فذلك البيان الذي ذكره الله عز وجل في كتابه، ومنَّ به على عباده. قال تعالى: الرحمن علم القرآن، خلق الإنسان علمه البيان»[١٣].

ينبغي إذاً عدم نسيان الأصل الديني لمفهوم البيان. ولذا قالوا إنه استخراج لمعنى خفي، أو «كشف قناع المعنى»، كما جاء في التعريف السابق. وهو ما نجده في التعريف الشهير للجاحظ: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته»[١٤]. البيان، بحسب هؤلاء، سر كامن في النص، ينبغي كشفه، والنص المرجعي هو النص القرآني. فالقرآن بهذا المعنى هو الموضوع الأسمى للبيان.

بناءً على هذا التصور البياني العربي، يمكن استخلاص نتيجتين:

الأولى أن تأسيس «علم البيان» قام على استكشاف قواعد كامنة مسبقاً في نص مقدس، وفي لغة «فطرية» هي اللغة العربية حين ينطِق بها إنسان أقرب إلى «الفطرة»، أي العربي البدوي. البيان ليس علماً ركّب تركيباً عقلياً، على غرار العلوم الفلسفية. وليس من المجدي فيه الإفادة من التراث البياني للثقافات الأخرى.

---

(١٢) علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، ط ٣ (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ٤٦ ـ ٦٣.

(١٣) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، شرحه ورتّب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وابراهيم الأبياري، ٧ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٢)، ج ٢، ص ١٢٣.

(١٤) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ١، ص ٧٦.

النتيجة **الثانية** أن البيان وسيلة للإقناع، وهذه الوسيلة نموذجها الطريقة التي يسلكها النص القرآني في تأسيس المعنى وبناء جدل الإقناع. وهكذا قامت المقابلة بين هذه الطريقة البيانية التي قال أصحابها إنها عربية خالصة، وبين الطريقة المنطقية الفلسفية، أو «البرهان» بحسب المنطق الأرسطي. وهكذا، فحتى بعد أن راج المنطق الأرسطي وتغلغل في الثقافة العربية، وبعد أن اطّلع العرب على مبحث «الخطابة» ضمن المباحث المنطقية الأرسطية، نجد كاتباً متأخراً نسبياً (القرن ٧هـ/ ١٣م) وهو ابن الأثير، يعتبر أن ذلك كله لم يؤثر في الأصول العربية التي استقر عليها البيان العربي، يقول: «اعلم أن المعاني الخطابية قد حصرت أصولها. وأول من تكلم في ذلك حكماء اليونان. غير أن ذلك الحصر كلّي لا جزئي [...] لا جرم أن ذلك الحصر لا يستفيد بمعرفته صاحب هذا العلم، ولا يفتقر إليه، فإن البدوي البادي راعي الإبل ما إن يمر شيء من ذلك بفهمه، ولا يخطر بباله، ومع هذا فإنه كان يأتي بالسحر الحلال إن قال شعراً أو تكلم نثراً»[١٥].

ينفي ابن الأثير، إذاً، أي أثر لعلم الخطابة اليوناني في الأدب العربي. وهو بالضبط ما سوف يأسف له طه حسين، بل إن هذا الأخير لم يكن ينتظر من العرب القدماء أن يفيدوا من كتاب **الخطابة** لأرسطو، لأنهم كانوا أبعد من أن يفهموا الخلفية السياسية والقانونية التي كان يحيل إليها هذا الكتاب. وحتى «فلاسفة العرب لم يكونوا أجود فهماً لمعظم **كتاب الخطابة** من المتكلمين وعلماء البيان. لقد كانوا مثلهم يجهلون الهيلينية كلها، عدا الفلسفة بطبيعة الحال. وكانت النظم السياسية اليونانية، ديمقراطية كانت أو أرستقراطية، كما كان نظام القضاء اليوناني، شيئاً غريباً بالإضافة إليهم جميعاً، لأن العرب لم تعرف من النظم غير الخلافة، ولا من النظم القضائية غير قضاء الواحد. كذلك لم تكن لديهم صورة واضحة لأنواع الخطابة السياسية وأنواع الخطابة القضائية»[١٦].

ولا يقل أسف عبد الرحمن بدوي عن أسف أستاذه طه حسين على ما «أضاعه» العرب من عدم إدراكهم جوهر كتابَي **الخطابة** و**الشعر** الأرسطيين، و «إلا لتغير وجه الأدب العربي، بل والفكر السياسي العربي أيضاً» بحسب اعتقاد بدوي.

---

(١٥) ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن محمد بن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر** (القاهرة: مطبعة محمد مصطفى، ١٣١٢هـ)، ص ١٢٠.

(١٦) طه حسين، «مقدمة،» في كتاب منسوب خطأ لـ: أبو الفرج قدامة بن جعفر، **نقد النثر**، تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادي، ط ٤ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠)، ص ١٥.

ثالثاً: الفلاسفة والشعرية

إن **كتاب الشعر** لأرسطو قد ترجمه، كما هو معروف، أحد المسيحيين النسطوريين، وهو متّى بن يونس[١٧]، وقد نشر نشرات ثلاث[١٨]. ومعروف أيضاً أن هذا الكتاب قد لخصه كل من الفارابي وابن سينا وابن رشد.

إن قراءتنا هذه التلاخيص الثلاثة جعلتنا نخرج بالملاحظة التالية: إن الفلاسفة الإسلاميين الثلاثة قد شعروا بأنهم أمام نص ناقص، وذلك بمعنيين: المعنى الحرفي للكلمة، أي أن تتمة كتاب أرسطو إما أنها لم تصل، أو أن يكون أرسطو هو نفسه لم يتم كتابه. وهناك معنى ثانٍ لـ «نقص» الكتاب عند الفلاسفة الثلاثة، وهو الذي يهمنا: وهو أن هذا الكتاب في حاجة إلى **تعريب حقيقي**، لا يقتصر على تقريب محتواه للقارىء العربي بعقد مقارنات بين أغراض الشعرين اليوناني والعربي، بل المطلوب أكثر من ذلك: إحداث نظرية عامة للشعر العربي، على غرار ما فعله أرسطو بالنسبة إلى الشعر اليوناني. يتهيّب الفارابي مثل هذا المشروع، وهو يعترف صراحة بعجزه عن مطاولة أرسطو، إذ لا أحد يستطيع تجاوز «المعلم الأول»! يقول: «ولو رمنا إتمام الصناعة التي **لم يرم الحكيم إتمامها ـ مع فضله وبراعته ـ لكان ذلك مما لا يليق بنا [كذا] فالأولى بنا أن** نومىء إلى ما يحضرنا، في هذا الوقت، من القوانين والأمثلة والأقاويل التي يُنتفع بها في هذه الصناعة»[١٩]. أما ابن سينا فهو أكثر استقلالاً عن معلمه اليوناني، على الأقل من حيث النية التي أبداها بصدد **كتاب الشعر** (وقد أبدى الموقف نفسه بالنسبة إلى المنطق الأرسطي، وضرورة تجاوزه بما سماه «منطق المشرقيين») إلا أنه لم يتجاوز مجرد التعبير عن نوايا، أو لنقل إنه قد عبّر عن الوعي بضرورة تجاوز أرسطو وان هذه المهمة كانت تنتظر من يقوم بها. فابن سينا يختم تلخيصه **كتاب الشعر** لأرسطو قائلاً: «هذا هو تلخيص القدر الذي وجد في هذه البلاد من **كتاب الشعر** للمعلم الأول، وقد بقي منه شطر صالح. ولا يبعد أن **نجتهد نحن فنبدع** في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان، كلاماً شديد التحصيل والتفصيل»[٢٠].

---

(١٧) أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، **الفهرست**، تحرير غوستاف فلوغل، واعتنى به بعد موته يوهانس روديغر وأوغست موللر، ٢ ج في ١ (ليزيغ: فلوغل، ١٨٧١ ـ ١٨٧٢)، ص ٣٦٨.

(١٨) نشرة مرجليوث (١٨٨٧)، نشرة تكاتشك (١٩٢٨)، ونشرة بدوي (١٩٥٣).

(١٩) أرسطو، **كتاب الشعر**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣)، ص ١٥٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

القضية عند فلاسفة الإسلام الثلاثة هي الجمع بين العام والخاص في الشعر، بين ما هو قانون يشمل الخطاب الشعري، أو «الشعرية»، وبين ما يخص الشعر العربي. وهم قد اعتبروا أن كتاب أرسطو قد حقق الغرضين معاً بالنسبة إلى نظرية الشعرية عموماً وبالنسبة إلى الشعر اليوناني. أما شعراء العرب ونقادهم فيمكنهم أن ينتفعوا بالقوانين الشعرية العامة، غير ملزَمين مع ذلك بارتباطها التطبيقي بالشعر اليوناني بأنواعه. فالفارابي يتحدّث عن «قوانين كلية ينتفع بها في إحاطة العلم بصناعة الشعر»[٢١]، وابن سينا يتحدّث عن «علم الشعر المطلق»[٢٢]، وابن رشد يأخذ من كتاب أرسطو «الأمور المشتركة لجميع الأمم، أو لأكثر»[٢٣]. وبعد هذا القاسم المشترك يبدأ ما هو خاص بالشعر اليوناني بأنواعه التي يحيل عليها كتاب أرسطو. وهنا يبذل فلاسفتنا الكثير من الجهد لفهم طبيعة الشعر اليوناني، وأنواعه، من خلال ما جاء عنه في كتاب «المعلم الأول». فنجد الفارابي يقول إنه استعان بـ «العارفين بأشعارهم»[٢٤]، أي اليونان، إلا أنه مع ذلك يبقى في العموميات التجريدية الأرسطية، ولا يهتم بما سيهتم به ابن سينا وابن رشد من إيجاد صلات بين الشعرين العربي واليوناني. إن ابن سينا أكثر الثلاثة قرباً مما أراده أرسطو، وقد بذل جهداً حقيقياً في فهم أصناف من الشعر اليوناني، ويكفي أن ننظر إلى ما فهمه من التراجيديا (طراغوديا بحسب اصطلاح الترجمة العربية القديمة)، أو إلى تعريفه (الأرسطي) للشعر، وهو مختلف عن التعريف العربي المعهود.

ومع ذلك، فقد أدرك هؤلاء الفلاسفة أن فهمهم يبقى ناقصاً لطبيعة الشعر اليوناني بأنماطه، ووسائله التعبيرية: من تمثيل مسرحي، وإنشاد بواسطة جوقة، والوحدة الزمانية لأحداثه، وارتباطه بحياة «المدينة» وبالميثولوجيا اليونانيتين. قد تصلهم من كل هذه الأمور أصداء بعيدة مبهمة، مثل قول ابن سينا إن: «الشعر قد يقال للتعجيب، وقد يقال للأغراض المدنية»[٢٥]، أو قول ابن رشد إن «أشعار العرب ليس فيها لحن»[٢٦] كأشعار اليونان، وقد وجد شيئاً يشبه ذلك فيما ابتكره الأندلسيون من موشحات وأزجال، إلا أن قناعته ظلت راسخة بتفوّق الشعر اليوناني، وأن «ما شعر به

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩٨.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٥.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

أهل لساننا من القوانين الشعرية، بالإضافة إلى ما في كتاب أرسطو هذا وفي كتاب **الخطابة**، نزر يسير كما يقول أبو نصر [الفارابي]»[٢٧]. وابن رشد ـ ولو أنه أكثر الفلاسفة الثلاثة لجوءاً إلى ضرب أمثلة من الشعر العربي للإفهام وتقريب المقصود اليوناني ـ يعبّر عن استخفافه بالشعر العربي مقارنة بالشعر اليوناني، على الرغم من أنه لم يطّلع عليه: «شعراؤنا [يقول] لم تتميز لهم هذه الأشياء [أنماط وموضوعات الشعر اليوناني]، ولا شعروا بها»[٢٨].

يبقى أن هناك حدوداً لم يستطع الفارابي وابن سينا وابن رشد تجاوزها في محاولتهم فهم طبيعة الشعر اليوناني. فهم لم يعرفوا المادة الشعرية التي تحيل إليها تنظيرات أرسطو، ولم يكن لهم علم بالمدينة اليونانية، ونظامها، وهم أدركوا هذه العوائق الحائلة دون الفهم العربي لهذه الأمور، فابن سينا يقول: «والآن فإنا نعبّر عن القدر الذي أمكننا فهمه من التعليم [المعلم] الأول، إذ أكثر ما فيه اقتصاص **أشعار ورسوم كانت خاصة بهم، ومتعارفة بينهم**، يغنيهم تعارفهم إياها عن شرحها وبسطها»[٢٩]. من هنا حدود الشرح حين يتعلق الأمر بشرح خطاب غريب، وهو ما يؤكده الشارح الإسلامي الأكبر لأرسطو، أي ابن رشد، حين يقول: «فهذا هو جملة ما **تأدى إلى فهمنا** مما ذكره أرسطو [. . .] وسائر ما ذكره في كتابه هذا من الفصول التي بين سائر أصناف الشعر **عندهم** وبين صنف المديح [وهو ترجمة العرب للتراجيديا اليونانية] فهو خاص بهم»[٣٠].

إذا كان هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون قد أدركوا قبل غيرهم حدود فهمهم حقيقة «الشعرية» و «الخطابة» اليونانيتين، فما الجدوى إذاً من تحملهم عناء الشرح؟ هل لأن الكلام في «الخطابة» و «الشعر» كان جزءاً من مباحث منطق أرسطو؟ ربما كان الأمر بالنسبة إلى هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين أكثر من ذلك، لأنهم يتحدثون عن إمكان انتفاع صناعة الشعر العربية بما نقلوه وشرحوه، ولأن ابن سينا يقطع بأن كلام أرسطو في الشعر لا يهم المنطقي إلا عرضاً، وأنه «لا نظر للمنطقي في شيء من ذلك إلا لكونه [الشعر] كلاماً مخيلاً»[٣١]. ومع ذلك، فما هو القصد الحقيقي لهؤلاء الفلاسفة حين

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦٧.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦١.

حاولوا شرح «الشعرية» اليونانية وتقريبها إلى الذهن العربي؟ ما معنى أن يقول الفارابي إن قصده هو التعريف بـ «قوانين كلية ينتفع بها في إحاطة العلم بصناعة الشعر»[٣٢]، أو قول ابن سينا إن غرضه من تلخيصه كتاب أرسطو كان «الاستقصاء فيما ينتفع به من العلوم»[٣٣]؟ كيف يكون هذا «الانتفاع» ممكناً؟

يقطع طه حسين وعبد الرحمن بدوي، كما أسلفنا، بأن عمل الفلاسفة الشارحين لما قاله أرسطو في الخطابة والشعر كان عملاً عقيماً لسببين: **أولاً**، لأنهم لم يفهموا الموضوع ولا الخلفية التاريخية الثقافية لما حاولوا الخوض فيه. **وثانياً**، لأن الفكر والنظام السياسي الإسلامي كان أبعد من أن يستسيغ ما تحيل إليه «الخطابة» اليونانية من فكر قانوني ونظم سياسية عرفها اليونان واستأنفها الغرب الحديث، وهو يرسي دعائم علم السياسة ويأخذ بالديمقراطية التي هي من ابتكار اليونان. ولا تقل خيبة أمل بدوي وهو يتأسف على مصير **كتاب الشعر** الأرسطي على أيدي الفلاسفة العرب: «ولهذا [يقول] لا يخرج المرء من قراءته لهذه التلخيصات التي وضعها الفارابي وابن سينا وابن رشد إلا بشعور أليم بخيبة الأمل في ألا يكون العرب قد أفادوا منه كما أفادت أوروبا في عصر النهضة»، أي أن العرب، في رأيه، قد أفلتوا فرصة النهضة قياساً على ما نجحت به أوروبا حين أقامت نهضتها على العودة إلى الأصول اليونانية. ولهذا فإن لِ **كتاب الشعر** هذا عند بدوي خطراً وأي خطر: «فلو قدر لهذا الكتاب أن يُفهم على حقيقته وأن يستثمر ما فيه من موضوعات وآراء ومبادىء، لعني الأدب العربي بإدخال الفنون الشعرية العليا [. . .] ولتغير وجه الأدب العربي كله. ومن يدري! ولعل وجه الحضارة العربية كله أن يتغير طابعه الأدبي كما تغيرت أوروبا عصر النهضة»[٣٤].
وهكذا كان لكتاب واحد أن يغير من وجه الحضارة العربية ويبعث نهضة العرب والمسلمين ويدخلهم في الحضارة العالمية! ويذكرنا هذا الكلام بما كان يردده المؤلفون العرب القدماء من أن كتاباً هندياً واحداً ـ وهو كتاب **سند هند** المزعوم ـ هو الذي استقى منه اليونان علومهم كلها! ومعروفة هي الدعوى الأساسية لطه حسين التي جاراه فيها عبد الرحمن بدوي، من أن الحضارة الآن هي عالمية، نسخت كل الحضارات السابقة، وأنه لا طريقة للآخرين، مصريين أو عرب أو غيرهم، إلا بالدخول فيها، وذلك باستيعاب أصولها اليونانية، لأن الغرب لم يكن ليُنجح النهضة، ويؤسس

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٩٨.
(٣٤) عبد الرحمن بدوي، «تقديم،» في: المصدر نفسه، ص ٥٦.

حضارته «العالمية» إلا بالتأسيس على تلك الأصول[٣٥].

إن البيان العربي «الخالص»، أي ذلك الذي اعتبر الجاحظ أن العرب قد امتازوا به من غيرهم من الأمم، قد تجلى عنده في الخطابة والشعر أساساً. وقد اعتبر الجاحظ أن هذا «البيان» ابتكار عربي، لأن اللغة العربية «بيانية» بطبيعتها، فلم تكن هذه اللغة ولا أدبها العربي «الخالص» في حاجة إلى مؤثرات أجنبية. وهذا الذي يعتدّ به الجاحظ هو بالضبط ما يأسف له طه حسين وعبد الرحمن بدوي. فمشكل الأدب العربي عندهما هو في كونه لم يستوعب الدرس اليوناني. ولم تكن إشكاليتهما بطبيعة الحال هي إشكالية مؤلف **البيان والتبيين**، فالجاحظ حين دافع عن مفهومه **«العربي»** للبيان، إنما كان يردّ على تيار أخذ بالاقتباس من الثقافات الأخرى، وخصوصاً أنه عاصر نمو حركة الترجمة التي شجعها ونظمها خلفاء عباسيون كان الجاحظ هو أيضاً مقرباً إليهم. وقد تحمّست للتراث «الأجنبي» فئة أصبحت لها قوة سياسية وصدارة علمية، هي فئة الكتّاب التي كان الجاحظ خصماً لها.

إلا أن الاتجاه الذي كان يدافع عنه الجاحظ، أي عروبية البيان، بمعنى أن لا بيان سوى البيان العربي، وأن هذا البيان ليس مديناً لغير العرب بشيء، أصبح دعوى قائمة الذات حتى بعد أن انقرضت الظرفية التي كتب في جوها الجاحظ، أي تنافس العرب والموالي. ويكفي أن نضرب مثلاً بابن الأثير. فهذا كاتب قال بدعوى الجاحظ نفسها، ولو أنه عاش بعده بقرون.

جاء ابن الأثير بعد أن استقرت مباحث البلاغة العربية، بل دخلت في طورها «المدرسي» الذي يكتفى فيه بالتلقين والشرح والتلخيص لكتب بلاغية أصبحت أمهات لصناعة البلاغة، وبعد أن امتزج بهذه الصناعة ما حاول الجاحظ إبعاده عنها، أي الأثر اليوناني، كما في كتاب اسحق بن ابراهيم بن وهب، **البرهان في وجوه البيان** (وهو الذي نسب خطأ إلى قدامة بن جعفر) وخصوصاً مباحث عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ/ ١٠٧٨م)، في كتابيه **أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز**. ثم بلغ هذا العلم مرحلته المدرسية على يد السكاكي (ت ٦٢٣هـ/ ١٢٢٦م) في كتابه **مفتاح العلوم**. وقد اعتبر مؤرخو هذا العلم أن السكاكي قد أعطاه صورته النهائية، وأن الذين جاؤوا في ما بعد إنما كانوا مجرد شرّاح وملخصين للسكاكي، وخصوصاً القزويني (ت ٧٣٩هـ/

---

(٣٥) ناقشنا آراء طه حسين هذه في: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، فصل: «مشروع طه حسين».

١٣٣٨م) الذي اختصره في **تلخيص المفتاح**، ثم جاء التفتازاني (ت ٧٩١هـ/ ١٣٨٩م) فوضع مختصر التلخيص، الذي اختصر فيه بدوره «مختصر» القزويني. وبعد هذا كله جاء ابن الأثير وكأن شيئاً من تطور مفهوم البلاغة والبيان لم يقع، لأنه عاد إلى المفهوم الجاحظي من أن البيان الحق عربي النسب، وأنه لا حاجة للعربي لكي «يبين»، إلى تعلم شيء من خارج لغته. يسلِّم ابن الأثير بأن «أصول المعاني الخطابية قد حصرت، وأول من تكلم في ذلك حكماء اليونان»، لكن قوله هذا لا يترتب عليه أي شيء، ذلك أن دارس البيان ـ العربي ـ هو في غنى تام عن علم اليونان، «فلا يستفيد بمعرفته صاحب هذا العلم ولا يفتقر إليه»[٣٦]. إن المرجع في البيان عند صاحبنا ليس اليونان، بل «البدوي البادي راعي الإبل»، كما يقول. وهكذا توضع «الفطرة» العربية البدوية في مواجهة كل الإرث المكتسب من الثقافات الأخرى.

هناك عند الجاحظ وابن الأثير وغيرهما من البيانيين «نقطة صفر» ينبثق منها البيان عربياً خالصاً على لسان انسان يوجد في مستوى الفطرة، بمعناها الخلاّق وليس بمعناها الساذج. هذا الإنسان البدوي العربي هو في مستوى الطبيعة، لكن ليس بالمعنى الأجلف للكلمة، فهو يملك النطق المبدع، يملك اللسان المبين الذي لا يضاهيه أي لسان في الإبانة. هناك تصور عند القوم، وهو أن العربي الخالص العروبة، أي البدوي، خلاّق للمعاني بالفطرة، لا يرتّبها على مقدمات معرفية مكتسبة ولا يركبها اعتماداً على تراكم علمي ثقافي، بل إن لسانه العربي ينطقها تلقاءً، يبتكرها ابتكاراً من الفطرة الخلاقة، بل هم تصوروا أن اللسان العربي في «صفائه» البدوي الأول هو نفسه الفطرة الخلاقة، هو المبدع للمعاني، هو **البيان**. ولا داعي للقول بأن هذا البدوي المثالي قد صنع صنعاً، وركبت باسمه ترسانة لغوية ضمتها كتب اللغة وقواميسها. أليس مثل هذا القول للجاحظ يدل على ذلك؟

هناك «حالة» مرجعية عند هؤلاء البيانيين، وهي الكيفية التي تلقى بها الرسول القرآن. هي حالة نموذجية لما ينبغي أن يكون عليه البيان. هم ينطلقون من كون الرسول قد تهيأ لتلقي القرآن (أي البيان) وهو في حالة «الأميّة»، أي «الفطرة» بالمعنى الذي أعطي لـ «الفطرة» عند مفكري الإسلام عموماً، أي حالة التجرد الكامل من كل المضاف الثقافي، خصوصاً حين يصبح هذا المضاف ركاماً من عوائد مقيدة للفكر الطبيعي وللوجدان، وهو ما سماه مفكرو الإسلام «التقليد» وجعلوه مقابلاً مضاداً

(٣٦) ابن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، ص ١٢٠.

لـ «الفطرة»[٣٧]. «أميّة» الرسول، إذاً، لم تكن شيئاً سلبياً، بل استعداداً بالفطرة الفائقة للصدور التلقائي لـ «البيان». وفي الآيات التالية: ﴿**الرحمن. علم القرآن. خلق الإنسان. علمه البيان**﴾[٣٨] يرتبط «البيان» بلحظة «الخلق» لا بمعناه البيولوجي، ولا بمعنى أن البيان عام في الناس كافة، مخلوق معهم، بل بالمعنى الذي صيغ به مفهوم «الفطرة» الإسلامي: أي أن «البيان» يبزغ من «الفطرة». وما دام الله قد اختار اللغة العربية لتحمل آخر بيان للناس، فالنتيجة عندهم أن العربية هي لغة البيان بالفطرة، خصوصاً حين «يبين» بها العربي الأقرب إلى الفطرة، أي أعرابي اللغويين والرواة ومؤسسي المفهوم العروبي للبيان[٣٩].

هناك جدلية ما بين «الأمية» (التي لا تعني الجهل، بل الاستعداد الفطري لتقبل العلم الحق)، وتأسيس العلم الكتابي. إن أول آية من القرآن تبدأ بـ ﴿**اقرأ**﴾[٤٠] وانطلاقاً منها سوف يتأسس العلم الحق، وهو علم سيضمه **كتاب**، وإذا كان أول من نطق بها «أمياً»، فسيكون العلم الحق، العلم الكتابي، قد جرى على لسان أمي. هذه الصورة سيستعملها البيانيون العرب للتحدي، ولمواجهة اعتداد القوميات الأخرى بالعراقة الثقافية. فإذا كان الفرس يعتدون بآدابهم السياسية وبعراقة نظام الدولة، وإذا كان لليونان عراقة في الفلسفة وعلومها المختلفة ومنطقها البرهاني، وإذا كان العرب قد خَلوا من كل ذلك، فهذا ليس نقيصة في نظر البيانيين العرب، فهم يملكون اللغة المولدة للبيان، والحاملة للنص القرآني، أساس العلم الحق. لم يكونوا بحاجة إلى الاستناد على ماضٍ ثقافي ليدخلوا به مسرح العالم، فلهم لغة «الفطرة» التي حملت النص القرآني المؤسس للحقيقة الناسخة لكل ما سبقه، والذي أطلق طاقات العرب ليحتلوا مسرح العالم. الغرض إذاً هو مواجهة استعلاء المناصرين للثقافات الأخرى، خصوصاً من طبقة الكتّاب باستعلاء مضاد يعتدّ باللغة العربية الخلاقة بطبيعتها للبيان. إن صاحب علم العربية غير محتاج عندهم إلى العلوم الأجنبية، أو «الدخيلة»، وعلم العربية ينبغي أن يكون الأعلى في سلم العلوم، وتكون لأصحابه الصدارة العلمية على سائر المداولين

---

(٣٧) حول مفهوم «الفطرة» في الفكر الإسلامي، انظر: أومليل، المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٦٤.

(٣٨) **القرآن الكريم**، «سورة الرحمن،» الآيات ١ ـ ٤.

(٣٩) امتياز العرب بلغتهم مسلّمة شائعة عند المؤلفين القدماء. فمثلاً، بعد أن تحدّث صاعد الأندلسي عن الخصائص المميزة لكل أمة من الأمم القديمة، قال عن العرب: «وأما علمها الذي كانت تفاخر به وتباري فيه فعلم لسانها وأحكام لغتها، ونظم الأشعار، وتأليف الخطب». انظر: أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق حياة بوعلوان (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ١١٨.

(٤٠) **القرآن الكريم**، «سورة العلق،» الآية ١.

للعلوم الأخرى كتلك التي اعتنى بها الكتّاب من فلسفة يونانية وآداب سياسية فارسية.

* * *

تلك إذاً كانت عناصر الاحتجاج التي جمعها الجاحظ للدفاع عن أصالة البيان العربي الذي اعتبر هو المنظّر الأول له[٤١].

كان الجاحظ يحاول مواجهة تيار قوي من الأثر الأجنبي أخذ يتغلغل داخل الثقافة العربية ويدخل في تشكيلها. كانت هناك حركة ترجمة قوية تشجعها الدولة، بل تنظّمها، لنقل الآثار العلمية والفلسفية اليونانية. وكانت هناك ترجمات للآثار السياسية للفرس يروّج لها الكتّاب ويحاولون بها تكييف جهاز الإدارة الإسلامية ونظام الحكم.

والجاحظ ـ ولو أنه لم يكن من أصل عربي ـ يقيم دعواه على تخليص «الأصالة» العربية، أصالة اللغة والبيان المكوّنة لأدب عربي خالص مكتفٍ بذاته.

وعلى رغم هذه الدعوة «الايديولوجية»، كان الجاحظ عملياً مطلعاً على الترجمات التي كانت حركتها نشطة في عصره، كما أسلفنا، بل هو قد أفاد منها كثيراً في كتاباته، ويكفي أن ننظر في كتابه الكبير **الحيوان** لنرى كم هو مدين لهذه الثقافة الأجنبية وعناصرها التي رفضها بموقف ايديولوجي محض[٤٢].

لقد كان المجال الثقافي هو المجال الذي اختارته عناصر القوميات التي أسلمت لتصفية حسابها مع العنصر العربي السائد سياسياً، الذي يدّعي له الشرعية السياسية، بل الشرعية الثقافية نفسها بردّ العلم إلى الدين وإلى لغته العربية. أما الذين لم ينسوا ماضيهم الثقافي القومي، فقد حاولوا توسيع مفهوم العلم، وبناءه على أسس غير دينية، وبالتالي توسيع مفهوم الشرعية الثقافية حتى يكون لهم فيها نصيب.

اتجه الجاحظ إلى كل هؤلاء بالردّ، وكان النزاع على الصدارة الثقافية: هل هي لحامل العلم الديني، وللعارف بلغة العرب (أصحاب الشرعية السياسية) وتراث

---

(٤١) طه حسين، «تمهيد في البيان العربي، من الجاحظ إلى عبد القاهر،» مقدمة لكتاب منسوب خطأً لـ: قدامة بن جعفر، **نقد النثر**.

(٤٢) الجاحظ نفسه يقول عن كتابه **الحيوان**: «وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتتشابه فيه العرب والعجم، لأنه وإن كان عربياً أعرابياً، وإسلامياً جماعياً، فقد أخذ بين طرف الفلسفة، وجمع من معرفة السماع وعلم التجربة». انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ٧ ج (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨ ـ ١٩٤٥)، ج ١، ص ١١.

أسلافهم الشعري والإخباري، أم ان الصدارة العلمية إنما تكون لحامل العلوم العقلية، والعلوم الضرورية لتدبير السياسة، ولتسيير دواوين الدولة، واستثمار خيرات الأرض، وتحسين الصحة، وتهذيب السلوك والذوق؟ نموذجان ثقافيان يتقابلان، ويتنافسان على الشرعية الثقافية، وعلى الصدارة العلمية. نموذج الجاحظ وأمثاله من العروبيين البيانيين، أنصار علوم الرواية والنقل، مقابل نموذج «الكتّاب» وغيرهم من أنصار اقتباس «علوم الأوائل» و «تجارب الأمم».

كان النموذج الثقافي المتبع شارة للتميز. وما دام الدين في المجتمعات التقليدية كان هو الشارة الأولى للتميز، فإن الكثير من الجماعات التي لم تنسَ ماضيها الثقافي أو القومي عادت إلى موروثها الديني القديم للمحافظة على التميّز وإثبات الذات. ويكون ذلك على نحو واعٍ أو في مستوى اللاوعي الجماعي. ويمكن أن نقول إنه كلما كان الأمر يتعلق بالمستَويات الشعبية، فإن الموروث القديم يستمر محمولاً في اللاوعي الجماعي فيمر عبر تعبيرات مجتمعية، أو طوائفية يختلط فيها نظام العقائد بالعوائد والموروثات القومية. أما في مستوى النخبة حاملة الثقافة العالمة التي لم تنسَ ماضيها القومي الثقافي، فإنها تلجأ، وعن وعي وقصد، إلى عناصر من هذا الماضي تستعمله لإثبات الذات ولأغراض المنافسة مع النخبة الحاملة للثقافة الرسمية. ويمكن أن نمثل لذلك بعقيدة المانوية التي استمرت متداولة بين فئة الكتّاب الذين كان أغلبهم من أصل فارسي. كانت المانوية (الوارثة للفلسفات اليونانية الهلنستية وللميثولوجيا الفارسية) في نظر هؤلاء تعبيراً عقدياً فكرياً أرقى مما تقدمه العقيدة الإسلامية «البسيطة»، فكان لا بد من أن يبرز من بين النخبة العالمة الإسلامية من يتصدّى لهؤلاء بالرد، ويقدم «كلاماً» إسلامياً في مستوى العقل وفي مستوى منافسة الفكر الأجنبي، وتلك كانت مهمة المعتزلة التي كان الجاحظ أحد أقطابها. لذا فهو يرد على العقيدة المانوية ليقول إنه ليس فيها هي نفسها ما يثبت أمام العقل السليم، وأن «جل ما فيها ذكر النور والظلمة، وتناكح الشياطين، وتسافد العفاريت [. . .]، هذر وعيٌّ وخرافة، وسخرية وتكذيب. لا ترى فيه موعظة حسنة، ولا حديثاً مونقاً، ولا تدبير معاش، ولا سياسة عامة، ولا ترتيب خاصة»[٤٣]. سخرية الجاحظ هذه ينبغي ألا تخفي ما بلغه معتنقو المانوية من الكتّاب آنذاك من مكانة علمية وسياسية. والجاحظ والمعتزلة الذين تصدّوا للردّ على أتباع المانوية قد أخذوا مذهب هؤلاء مأخذ الجد، لأنهم كانوا أمام مذهب للنخبة

(٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧.

المثقفة. فالمانوية العالمة ـ في مقابل المانوية الشعبية ـ كانت تأليفاً غنوصياً من آراء المسيحيين الغنوص الأوائل، ومن فلسفة يونانية، مضافة إلى ميثولوجية ماني وشرّاحه. والموقف المتعالي نفسه يتّخذه الجاحظ تجاه الروم، أي البيزنطيين الذين كانت دولتهم على تخوم الدولة الإسلامية. وربما كان للمسلمين العاديين نظرة اعتبار لهؤلاء، ينفيها الجاحظ عنهم: «ولو علمت العوام أن النصارى والروم [البيزنطيين] ليست لهم حكمة ولا بيان، ولا بُعد رويّة، إلا حكمة الكفّ من الخرط والنجر والتصوير وحياكة البزيون لأخرجتهم من حدود الأدباء، ولمَحَتْهم من ديوان الفلاسفة والحكماء. لأن كتاب المنطق والكون والفساد لأرسطو، وليس برومي ولا نصراني، وكتاب المجسطي لبطليموس، وليس برومي ولا نصراني، وكتاب أقليدس لأقليدس، وليس برومي ولا نصراني، وكتاب الطب لجالينوس، ولم يكن رومياً ولا نصرانياً»(٤٤). واليونان؟ ما هو شأنهم عنده ما دام يذكر هذه الكتب اليونانية الأمهات في العلوم الأساسية التي انتقلت إلى العرب؟ هنا كان من الصعب أن يطعن في قيمتها مباشرة، فيختار طريق التشكيك في الواسطة التي انتقلت بها إلى العرب، أي التشكيك في الترجمة: «إن الترجمان لا يؤدي أبداً ما قاله الحكيم، على خصائص معانيه، وحقائق مذاهبه، ودقائق اختصاراته وخفِيَّات حدوده [. . .] إلا أن يكون في العلم لمعانيها، واستعمال تصاريف ألفاظها، وتأويلات مخارجها، مثل مؤلف الكتاب وواضعه»(٤٥). هو إذاً قد أصاب في وضعه هذين الشرطين لكل ترجمة: معرفة وافية ومدقّقة باللغة المترجم عنها مباشرة (والترجمات العربية الأولى للآثار اليونانية كانت غير مباشرة، بل عن طريق السريانية)، وتمكُّن من موضوع الترجمة نفسها ومحتوى ما يترجم.

لكن الخطر على البيان العربي (بالمعنيين الديني واللغوي) يأتي مما سمي بـ «الزندقة»، أي تبني قيم ثقافية ـ دينية فارسية على النحو الذي كانت تمثله المانوية بمختلف منابعها ومذاهبها، والتي كانت شائعة بين طبقة الكتّاب، وتجد قبولاً لها في مجالس الأعيان. ويذكر الجاحظ دور المثقفين النصارى العرب في الترويج لهذه المذاهب (ولهذا ما يفسّره من كون الغنوصية ارتبطت بنشأتها المسيحية الأولى، ومن كون مذاهب كالمرقونية والديصانية، وهي مذاهب غنوصية، اعتبرت نفسها مسيحية أيضاً)، فيقول: «فلولا متكلمو النصارى وأطباؤهم ومنجّموهم ما صار إلى أغنيائنا وظرفائنا ومجاّننا

---

(٤٤) «رسالة في الرد على النصارى،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **ثلاث رسائل** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٤٤هـ)، ص ١٦.

(٤٥) الجاحظ، **الحيوان**، ج ١، ص ٧٥ ـ ٧٦.

وأحداثنا من كتب المنانية والديصانية والمرقونية والفلاتية، ولما عرفوا غير كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ولكانت تلك الكتب مستورة عند أهلها»[٤٦].

هو يتحدث عن «متكلّمي» النصارى. إلا أن المثقفين النصارى لم يدخلوا البيئة الإسلامية بعلم كلامهم، بل بالعلوم والمهارات التي كانت مطلوبة عند الأعيان من المسلمين، كالطب والتنجيم، كما يشير الجاحظ وهو يتحدث عن أوساط الأغنياء الذين تنعقد في بيوتهم مجالس تجري فيها الأحاديث عن المذاهب الأجنبية، وهي أوساط بطبيعتها متحرّرة ومتسامحة. وعلى الرغم من أن الجاحظ بطبعه وذهنيته كان أبعد من أن يكون هو بالذات المدافع عن الدين، إلا أن مقتضيات الجدال والسجال كانت تلجئه إلى استعمال السلاح الديني ليناضل به في الدفاع عن قضيته الأولى: أسبقية العربية وعلومها وآدابها، وأحقية المختصين بعلومها في الصدارة العلمية؛ تراث العرب إذاً في مواجهة الآثار الأجنبية «الدخيلة». وكم كانت مهمة الجاحظ صعبة! فالثقافة «الدخيلة» قد دخلت في تشكيل الثقافة العربية، بحيث أصبح من الصعب التمييز بين «الأصيل» و «الدخيل».

وقد كان الجاحظ يساجل أيضاً بوصفه متكلماً معتزلياً، وإذا كان المعتزلة هم مؤسسو البيان العربي، فقد كان الجاحظ أبرزهم من حيث تحديد المعالم النظرية لهذا البيان، إلا أنه كبقية المعتزلة دخل في تحالف مع الدولة التي تبنت خلال عصر من عصورها المذهب المعتزلي، وحين تحوّلت عنه، حاول الجاحظ أن يتكيّف مع هذا التحول الجديد. وهنا نصل إلى هذه القضية المهمة: علاقة المنظّر الأول للبيان العربي بالسلطة.

رابعاً: لمن كتب الجاحظ؟

هناك مستويات للجواب عن هذا السؤال: المستوى **الأول**، يتعلّق بما كان مألوفاً لدى الكتّاب القدامى من تقديم كتبهم إلى أعيان الوقت، أهل السلطة والمال، وكانت تلك وسيلة محترفي العلم لتحصيل المعاش، ولنيل الحظوة. والجاحظ اعتاد هو أيضاً أن يقدم كتبه إلى أعيان زمانه. فقد بدأ بأن بعث بمقالات له في موضوع «الإمامة» إلى المأمون (سنة ٢٠٠هـ)، فكانت السبب في أن تنبه له هذا الخليفة، فاشتهر أمره عند

---

(٤٦) «رسالة في الرد على النصارى،» ص ٢٠.

أصحاب الدولة. وقدم أيضاً إلى قاضي القضاة المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد ثم إلى ابنه محمد كتباً، منها **رسالة النابتة**، و**المعاش والمعاد**، و**رسالة الفتيا**، و**البيان والتبيين**. وقدم كتاب **الحيوان** إلى محمد بن عبد الملك الزيات، ورسالته في **مناقب الترك** إلى الفتح بن خاقان وزير المتوكل الذي حول، كما هو معروف، سياسة الدولة من مساندة المعتزلة إلى نصرة مذهب أهل السنة.

وهناك جواب من مستوى ثانٍ، ويتعلق بخدمة الجاحظ سياسة الدولة.

لقد بدأت شهرة الجاحظ عند أصحاب الدولة بكتاباته السياسية في قضية «الإمامة»، وهي التعبير القديم لما يسمى اليوم بشرعية نظام الحكم. وقد بعث الجاحظ، كما ذكرنا، بهذه الكتابات إلى الخليفة المأمون، إما لأن هذا الأخير قد استكتبه إياها، أو لأنه كتبها وفقاً للمذهب الرسمي للدولة: «قرأ المأمون كتبي في الإمامة، فوجدها على ما أمر به...»[٤٧]، فقدمه أحد المعتزلة الذين كان لهم نفوذ في بلاط المأمون، وهو ثمامة بن أشرس، إلى هذا الخليفة. ثم تولى بعد ذلك منصب «الكتابة»، إلا أنه طلب أن يعفى منها بعد بضعة أيام.

فالجاحظ لم يصبح، إذاً، من كتّاب الدولة الرسميين. ومع ذلك، فقد سخّر قلمه لخدمة مذهب الدولة. مثلاً، يذكر الطبري أنه في سنة ٢١١هـ «أمر المأمون منادياً فنادى: برئت الذمة ممن ذكر معاوية بخير، أو فضله على أحد من أصحاب رسول الله»[٤٨]، فيخوض الجاحظ في مسألة «العثمانية» في رسائل يوردها المسعودي بقي لنا منها كتاب **العثمانية** الشهير. وكذا رسالته في **النابتة**، والمقصود بـ «النابتة» الحزب الأموي الذي كان ما يزال يُعلي من شأن معاوية ويجعل له ولسلالته وحدهم الشرعية في الحكم. وقد كان هذا الحزب قوياً في البصرة، موطن الجاحظ. وقد وجد سنده الايديولوجي في أهل الحديث. فكانت توضع أحاديث ضداً على علي ولصالح معاوية، يقول ابن قتيبة (معاصر الجاحظ): «وتحامى كثير من المحدثين أن يحدثوا بفضائله [علي] كرم الله وجهه، أو يظهروا ما يجب له، وكل تلك الأحاديث لها مخارج صحاح»[٤٩].

---

(٤٧) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ٣، ص ١٨٦.

(٤٨) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨)، ج ١١، ص ١٠٨٩.

(٤٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**، تحقيق محمد زاهد الكوثري (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٩هـ)، ص ٤٧.

وفي هذا السياق وضع الجاحظ أيضاً رسالته التي سمّاها **تصويب علي في تحكيم الحكمين**.

وهنا نسأل هذا السؤال: لماذا هذا التحالف بين الحزب الأموي وأهل الحديث؟

كان أصحاب الحديث هم المدافعون عن السنّة، بمعناها العام الذي لا يعني آثار الرسول فحسب، وإنما أيضاً التراث الإسلامي الأصلي الذي تمثله علوم النقل، التي تعتبر العلوم العربية المدخل إليها. هؤلاء واجهوا ما كان يمثل «الحداثة» بالنسبة إلى ذلك العصر، أي ما كان ينقل من علوم اليونان وآداب الفرس وتقاليدهم، مما أصبحت سوقه رائجة في الدولة العباسية، ويشجعه خلفاء عصرها الأول.

كان أصحاب «الحديث» يواجهون المتكلمين، وخصوصاً المعتزلة. فعلى رغم دفاع هؤلاء عن البيان العربي، اقتبسوا، مع ذلك، من فلسفة اليونان وطريقة الفلاسفة في الجدل. وكانوا يواجهون أيضاً طبقة الكتّاب بثقافتهم ذات المرجعية الأجنبية، في ما يتعلق بالآداب والمثل السياسية التي تضع للسياسة مرجعاً غير مرجع الشريعة. إن مرجع «أهل الحديث» هو السيرة متأصلةً في التراث اللغوي والأخباري العربي. أليس في انتصارهم لعثمان وامتداده الأموي (أو ما سمي بـ «العثمانية») رفض للاتجاه الذي سارت عليه الدولة العباسية من تشجيع للتراث الفلسفي والسياسي الأجنبي، وهو مما أدّى إلى احتلال المتعلقين بهذا التراث «الأجنبي» من كتّاب وغيرهم، الصدارة العلمية؟ هذه مسألة تحتاج إلى مزيد من التحقيق.

إن النقد الأساسي الذي يوجهه المعتزلة إلى أهل الحديث هو أن هؤلاء «مشبهة»، بمعنى أنهم يفهمون الدين على ظاهره البسيط، بل القابل للتناقض، وأنهم يتصورون الألوهية تصوراً ساذجاً في مستوى ما يقدر العوام على تخيله، فينحط التصور الديني ولا يثبت لمحك العقل. لذا فإن منهج المعتزلة يقوم على «التأويل»، وهو منهج سعوا به إلى رفع التصور الديني من مستواه العامي الساذج والقابل للتناقض إلى مستوى يليق بعقل النخبة. ويأخذ المعتزلة على أصحاب الحديث قبولهم أحاديث مختلفة في ما بينها ومتناقضة، بل مناقضة لطبائع الأشياء وللإدراك العقلي السليم. ويكفي أن ننظر في كتاب ابن قتيبة **تأويل مختلف الحديث** لنرى نماذج من هذه الأحاديث، الأمر الذي اضطر هذا الكاتب الذين نصب نفسه مدافعاً عن أهل الحديث ضداً على المعتزلة، إلى الاعتراف بأن هناك خرافات كثيرة قد وضعت في الأحاديث[٥٠]. طبعاً، إن «تأويل»

---

(٥٠) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ١٢٥ و١٧٥.

ابن قتيبة ليس هو «تأويل» المعتزلة. الأول مثله مثل أهل الحديث عموماً الذين يقبلون بتأويل بحسب قانون اللغة العربية، أما الآخرون فيجعلونه عقلياً، ولذا فهم لا يعتبرون أصحاب الحديث ممن يفهم تأويل الأحاديث، «وأي ضرب منها يكون مردوداً، وأي ضرب منها يكون متأولاً، وأي ضرب منها يقال إنما هو حكاية عن بعض القبائل، ولذلك أقول: لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام واختطفت، واسترقت، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون»[51]. كان مدار الرهان، إذاً على «العوام». ويجد أصحاب الحديث (والمثال على ذلك ابن حنبل وأتباعه) الطريق سالكاً إلى هؤلاء، ولم يكن ذلك متيسراً للمعتزلة بطبيعة مذهبهم النخبوي. ولذا نفهم لماذا لجأ المعتزلة إلى تحالف مع السلطة، لأن هذه الأخيرة هي القادرة على التدخل لفك قبضة أهل الحديث والفقهاء عن العامة حتى لا «يختطفوهم» منهم، بحسب تعبير الجاحظ الذي يقول إنه «لولا مكان المعتزلة لهلكت العوام»[52]، وطبعاً فإن ما كان يخشاه كاتب هذا الكلام هو هلاكه هو وأصحابه المعتزلة حين يضطر السلطان إلى التخلي عن مذهبهم النخبوي لمسايرة المذهب الذي يجد صداه لدى «العامة». وهو ما سيحدث بالفعل إبان الانقلاب المذهبي الذي سيقوم به المتوكل، منهياً بذلك مساندة الدولة المذهب المعتزلي.

قلنا إن الرهان كان على «العامة»، وبالنسبة إلى معتزلي كالجاحظ، فإن القضية كانت هذه: ما السبيل إلى ضمان حياد العوام، أي إبعاد خطرهم على النخبة، وضغطهم على السلطة؟ صاحب السلطة في حاجة إلى ولائهم، على شرط ألا يكون لهذا الولاء مقابل، وألا يكون لهم شيء في سياسة الدولة. إنهم في الوقت نفسه مقربون ومبعدون. مقربون لضرورة السلطان لولائهم وسندهم، ومبعدون عن السياسة. إنه منطق من يحتقر «العوام» ولكنه مضطر إليهم، على أن يلزموا حدوداً لا يتعدوها. وعلى هذا النحو يقدم الجاحظ نصائحه السياسية إلى أولياء أمره في ما ينبغي أن يكون عليه مسلكهم تجاه هؤلاء العامة: «قاربوا هذه السفلة (!) وباعدوها، وكونوا معها وفارقوها، واعلموا أن الغلبة لمن كانت معه، وأن المقهور من صارت عليه»[53]. المهم عنده هو إبعاد العامة عن السياسة، بأن «يرجع الطيان إلى تطيينه، والحائك إلى حياكته، والملاح إلى ملاحته، والصائغ إلى صياغته، وكل انسان إلى صناعته»[54]

(٥١) الجاحظ، **الحيوان**، ج ٤، ص ٢٨٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٠٦.

(٥٣) «رسالة في نفي التشبيه،» في: الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ج ١، ص ٢٨٤.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٣؛ ويقول الجاحظ: «وليس في الأرض عمل أكدُّ لأهله من سياسة العوام»، انظر: الجاحظ، **الحيوان**، ج ٢، ص ٩٤.

(والجاحظ هنا يروي هذا الكلام عن مؤسس المذهب المعتزلي واصل بن عطاء).

كان لا بد لأفكار الاعتزال من سند من السلطة، وهو السند نفسه الذي سيضطر الفلاسفة إلى اللجوء إليه، فالفلسفة والاعتزال كلاهما فكر النخبة. ولم يكن لهذا الفكر بطبيعته امتداد في اتجاه العامة، فيجد انتشاراً بينهم ويلتفون حوله. ولم يكن لهذا الفكر الذي يعتدّ بالعقل أن يفرض وجوده الذاتي نظراً إلى الضعف الموضوعي للعقلانية في المجتمع التقليدي. فحين يقول الجاحظ، مثلاً: «فما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل»[٥٥]، فهو قول يصفق له كل مدافع عن العقلانية، خصوصاً أولئك الذين يبحثون اليوم عن معالمها في التراث. إلا أنها مجرد أقوال لم تشكّل اتجاهاً منتظماً قائماً على مرتكزات موضوعية داخل المجتمع نفسه. لذا فقد بحث الفلاسفة في المجتمع الاسلامي عن سلطة حامية لعلمهم الفلسفي، وارتبط ازدهار الاعتزال بتحالف أصحابه مع السلطة. وقد تراجع هذا المذهب منذ أن تنكرت له هذه الأخيرة.

خامساً: سوق السلطان

يقول الجاحظ: «السلطان سوق. وإنما يجلب إلى كل سوق ما ينفق فيها. وقد نظرت في التجارة التي اخترتها، والسوق التي أقمتها، فلم أرَ فيها شيئاً ينفق إلا العلم، والبيان عنه»[٥٦].

هذا القول للجاحظ يكشف ما كان يخفيه عادة كلام القدماء المعهود والمكرر عن أفضلية العلم وامتياز أصحابه. صحيح أن هذه الصورة كانت دائماً هي الصورة الذاتية للعلماء عن أنفسهم، إلا أن وضعهم يبدو بخلاف ذلك إذا نظرنا إلى مواقعهم الاجتماعية الحقيقية. وهنا يتحدث الجاحظ حديثاً آخر غير ما يدّعيه العلماء لأنفسهم عن العلم وعن الإنتاج العلمي بوصفه **بضاعة**، فهو يستعمل مصطلحات مثل «السوق» و «التجارة» و «الجلب» و «النَّفاق» (أي رواج البضاعة)، وهي ليست مجرد تعابير مجازية، بل هو يعبر عن الوضعية الحقيقية للعلم كبضاعة، وعن **سوق** العلم.

بضاعة العلم والأدب تتّجه، إذاً، إلى «سوق السلطان»، وليس كل «بضاعة»

---

(٥٥) الجاحظ، **الحيوان**، ج ٤، ص ٧٢.

(٥٦) «رسالة الفتيا،» في: الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ج ١، ص ٢١٣.

تروج فيها بطبيعة الحال، بل تلك التي تطلب أكثر من غيرها. ذلك أنها «سوق» للبضاعة المنتقاة، لا «يعرض» فيها سوى النابهين من العلماء والأدباء، لذلك فالتنافس عليها شديد.

هناك المنافذ العادية للمهن العلمية. وقد كان «التعليم» دائماً هو المنفذ الغالب. ويظهر أن هذه المهنة ـ كما هي الآن ـ لم تكن ترفع صاحبها عن درجة الكفاف، ولم يكن لها اعتبار اجتماعي. وهناك مهن أخرى تطلبها الحاجات المجتمعية الدينية، وهي مهن «جامدة» لا تتيح بطبيعتها ارتقاءً اجتماعياً. ثم هناك حد أقصى قد يبلغه النابهون والمحظوظون من أهل العلم، وهو رواج بضاعتهم في «سوق السلطان»، خصوصاً حين يستطاع تخطي عتبة «المجلس» مجلس صاحب السلطة.

ليس تخطي العتبة والدخول إلى «المجلس» هو وحده الأمر الصعب، بل المحافظة على التواجد فيه. فهناك، من جهة، دسائس المتنافسين داخل المجلس، وهناك من جهة ثانية، تقلب أهواء السلطان، أي ان الخطر والسقوط محدقان أبداً بكل من دخل «المجلس». لذا فإن حديث كتّابنا القدامى عن «صحبة السلطان» حديث مزدوج. فهذه الصحبة مطمحهم البعيد الذي لا يدركه إلا القلائل، وهم في الوقت نفسه يتخوّفون من مخاطرها المحدقة.

نجد في العلاقة بين الأطراف الثلاثة: العالم، العامة والحاكم، أن الطرف الأول يطمح عادة إلى الاستظلال بظل الحاكم، لأنه مضطر إلى أن يتوجه ببضاعته إلى «سوق السلطان»، إلا أن العالم الديني وحده يجد لعلمه سنداً آخر لدى العامة. أما غيره من مداولي العلوم والآداب الأخرى، فلا منفذ لبضاعتهم سوى «سوق السلطان».

كثيراً ما نجد هؤلاء مدفوعين إلى «اختيارين» هما على طرفي نقيض: إما التقرّب لذوي السلطان، بل التزلف لهم، والوقوف على الأبواب، واحتمال الدسائس والمخاطر، أو الابتعاد والزهد في الوقوف على الأعتاب، أي العزلة. لكن ما العمل أمام إغراءات الجاه والنفوذ، أو على الأقل أمام مطالب العيش؟ الغني بأعيان الزمان أم الغني بالنفس؟ التقرّب من حكام الوقت وما يتبع ذلك من مذلة واحتمال أخطار، أم عزلة أقرب إلى الزهد والتصوف؟ **باب السلطان أم باب الله؟**

كثيرون وجدوا أنفسهم متردّدين، بل ممزقين أمام هذين الاختيارين، ولعل أبا حيان التوحيدي كان مثالاً على هذا التمزق. فلنحلل حالة أبي حيان.

الفصل الرابع

التوحيدي: باب الله وباب السلطان

لماذا أبو حيان التوحيدي؟

أولاً: لأننا لسنا أمام كاتب عادي، بل أمام كاتب أوصل فن الكتابة العربي إلى درجة عالية أرّخ بها مؤرخو الأدب العربي. وليس لهذا فحسب، بل لأن التوحيدي حقّق تأليفاً ناجحاً، بل نادر المثال بين الأدب وفنونه من جهة، والفلسفة وعلومها من جهة ثانية. لذا فإن قول القدماء عن أبي حيان إنه كان «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء» ليس مجرد تلاعب بالألفاظ، لأن أبا حيان قد أفلح بالفعل في ما يمكننا أن نسميه «تعريب» الفلسفة، بالمعنى الثقافي للتعريب، أي استيعاب المادة الفلسفية وتأصيلها في خطاب بياني عربي.

ثانياً: كونُ أبي حيان مثالاً لهذا التردّد الفاجع الذي تحدّثنا عنه: تردد بين طمع الحظوة لدى الأعيان والسلطان متوسّلاً إليهم بفنه وخبرته (وقد فشل في ذلك فشلاً أدّى به في نهاية الأمر إلى إحراق كتبه)، وبين العزلة والتصوف. لقد ظلّ بالفعل متردّداً بين البابين، باب السلطان وباب الله. ومن يقرأ أبا حيان يجد نكهة صدق وصراحة، سواء وهو يتحدث عن طمعه في باب السلطان، أو حين يتعلق بباب الله. هو يروي في صراحة نادرة وقوفه على أبواب ذوي الغنى والسلطان وقوف تكسب واستجداء، ثم هو أحياناً يثور لنفسه وعليها، يربأ بها، ويحاول طريق المتصوفة... ويستمر متردداً شقياً بين الوجهتين.

ثالثاً: أبو حيان «حالة» مناسبة لطرح مسألة استقلال «المثقف» في الماضي، فالكاتب القديم ـ وكما قلنا ـ كان مربوطاً إلى «سوق السلطان». والاستقلال الوحيد

الذي كان ممكناً للمثقف القديم هو في استناده إلى «العامة»، ولم يكن ذلك ممكناً إلا بالخطاب الديني حين يجد له صدى عند هؤلاء. أما ما عدا ذلك، فلا منفذ لبضاعته إلا في «سوق السلطان»، وما كان يتطلبه ذلك من تزاحم على أبواب هؤلاء وندرة «الواصلين»، وهشاشة مراكزهم وتقلباتها. هناك عند أبي حيان ـ كما عند غيره ـ وعي ممزق بين اعتداد الكاتب بقيمته الذاتية باعتباره مالكاً معارف شريفة في ذاتها، وبين اضطراره إلى التكسب بها في سوق الأعيان والسلطان.

يطرح أبو حيان على معاصره الفيلسوف مسكويه هذه المسألة التي تعبّر عن هذا التمزّق الفاجع في وعي «المثقف» الذي لم يكن يجد اعترافاً موضوعياً له بمكانته الحقيقية، فيعيش اختلالاً بين وعيه الذاتي بقيمته، وبين التقدير الموضوعي لهذه القيمة في سلم القيم كما يرتّبها ويعترف بها المجتمع. يتوجّه أبو حيان بهذه المسألة إلى الفيلسوف مسكويه: «مسألة هي ملكة المسائل [...] وهي الشجا في الحلق [...] وهي: حرمان الفاضل وإدراك الناقص. ولهذا المعنى خلع ابن الراوندي ربقة الدين، وقال أبو سعيد الحصيري بالشك، وألحد فلان في الإسلام، وارتاب فلان في الدين»[1].

وكأن أبا حيان وهو يطرح هذه المسألة لا ينتظر جواباً، ولا سيما أن جواب مسكويه يأتي ليغرق المسألة في حديث ميتافيزيقي مكرور من أن القيمة الحقيقية للإنسان تتحقّق حين ينصرف إلى الانشغال بما يميّزه كإنسان، أي النظر العقلي، أو أن العلماء ـ وبالتحديد الفلاسفة ـ هم وحدهم الذين يحققون هذه القيمة دون سواهم من الناس بما فيهم أصحاب المال والسلطة، أي انهم أفضل الناس، الخ. لكن لمن يقول مسكويه مثل هذا الكلام، ولا سيما أنه هو نفسه ـ وكما يقول التوحيدي ـ قد قضى حياته متعلقاً بأهل السلطة، وباحثاً عن الذهب عن طريق الكيمياء، وأنه أنفق «زمانه وكدَّ بدنه وقلبه في خدمة السلطان»[2].

والمهم أن مسألة أبي حيان بقيت معلقة، بل مأساوية، لأنها تتعلّق بخلل عميق في التقييم: تقييم الكاتب العالم لذاته ولما يملكه من معارف، وتقييم الآخرين لبضاعته.

---

(١) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد الصقر (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٢١٢.

(٢) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، وهو مجموع مسامرات في فنون شتى...، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ ج في ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤)، ج ١، ص ٣٦.

والذي يثير الانتباه في قول التوحيدي المذكور، هو أن هذا الخلل في التقييم أدّى ببعضهم إلى الإلحاد. والإلحاد بهذا المعنى ليس مجرد حالة نفسية، أو انحراف ديني، بل هو رد فعل على خلل في التقييم. وكأن المفكر الشاك أو الملحد يردّ على تنكر المجتمع إياه وقيمته، بأن ينكر هو بدوره **القيمة العليا** التي يتمسّك بها هذا المجتمع، أي الألوهية، قمة النظام الديني.

يجيب مسكويه بالتعويم الفلسفي نفسه عن سؤال آخر للتوحيدي في معنى السؤال الأول نفسه: «لِم طُلبت الدنيا بالعلم، والعلم ينهى عن ذلك، ولِم لم يُطلب العلم بالدنيا، والعلم يأمر بذلك؟»[٣] إن واقع الأمور، إذاً، مناقض تماماً لما يدّعيه أهل البضاعة العلمية. هم ينتظرون من الناس، خصوصاً من أهل الغنى والسلطان أن يكونوا محتاجين إلى علمهم. كما يدّعون لعلمهم استقلالاً ـ هو في الحقيقة وهمي ـ وأنه مطلوب لذاته، في حين أنه يُستعمل وسيلة لطرق أبواب الأعيان لتحصيل العيش ولنيل شيء من الجاه. هناك إعلان مستمر لاحتقار الدنيا من طرف الفلاسفة والمتصوفة والفقهاء، في حين أن التنافس عليها واقع مستمر، والمراتب الاجتماعية هي المراتب المعتمدة. وأبو حيان يغلّف هذا الواقع الدنيوي بغلاف التصوف تارة، وأحياناً يتحدث عنه حديثاً مباشراً وكما هو، فالدنيا، «هذه العاجلة، محبوبة، والرفاهية مطلوبة، والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مخطوبة». والعزلة؟ «العزلة محمودة، إلا أنها محتاجة إلى الكفاية [...] وترك خدمة السلطان غير الممكن، ولا يستطاع إلا بدين متين، ورغبة في الآخرة شديدة، وفطام عن دار الدنيا صعب»[٤].

قلنا إن العلاقة بين السلطتين السياسية والعلمية تتحدد بين أطراف ثلاثة: العالِم، صاحب السلطة، والعامة. هذا الطرف الأخير مبعد ومطلوب معاً. فهو مبعد عن أية مشاركة، ولكنه مطلوب لدعم كل سلطة. والعامة مفهوم سلبي تحت أقلام الكتّاب القدماء الذين يستعملون مرادفات أكثر تحقيراً مثل «الرعاع» و«الغوغاء». لكن لا بد منهم لإنتاج الخيرات ولعمارة الأرض. هم، إذاً، ضروريون باعتبارهم مادة للسياسة، وصناعاً للعمران، لكن ينبغي ألا يكون لهم وعي جماعي بذلك، وإلا طالبوا بحق مكافىء للحاجة إليهم. لا يكفي أن ينعتهم أصحاب السلطة والنخبة بـ«الرعاع»، بل لا بد من أن يرسخ في أذهان هؤلاء أنهم هم أنفسهم كذلك. قد يعرض الحديث

(٣) أبو حيان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، ص ٣٣.
(٤) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج ١، ص ١٤.

عنهم في مجلس من مجالس الخاصة، فيكون كما يصف التوحيدي: «إنا بعد هذا المجلس تركنا صنفاً لم نرسمه بالذكر، ولم نعرض له بالاستيفاء، وهم الهمج الرعاع الذين إن قلتَ لا عقل لهم كنت صادقاً، وإن قلتَ: لهم أشياء شبيهة بالعقول كنت صادقاً. إلا أنهم في العدد [...] وفي كونهم في هذه الدار عمارة لها، ومصالح لأهلها. ولذلك قال بعض الحكماء: لا تسبوا الغوغاء فإنهم يُخرجون الغريق، ويطفئون الحريق، ويؤنسون الطريق، ويشهدون السوق [...] فضحك [وزير كان يطرفه أبو حيان بهذا الكلام] أضحك الله ثغره!»[٥].

والغريب أن التوحيدي، ولو أن أصله كان من هؤلاء الذين يسميهم «الرعاع»، إلا أنه في تنكّره إياهم ذهب إلى حد التحريض على أن يحال بينهم وبين التعليم ما أمكن، لأن في ذلك تهديداً لطبقة السادة، فهو ينصح هؤلاء السادة قائلاً: «لا ترفهوا السفلة فيعتادوا الكسل والراحة، ولا تُجرِّئوهم فيطلبوا السَّرَف والشغب، ولا تأذنوا لأولادهم في تعلم الأدب فيكونوا لرداءة أصولهم أذهن وأغوص، وعلى التعلّم أصبر. ولا جرم فإنهم إذا سادوا في آخر الأمر خربوا بيوت العلية أهل الفضائل»[٦]! التوحيدي يُبعد العامة عن السياسة، فليس لهم حق فيها، فهم عنده مجرد مادة للسياسة، وليسوا فاعلين لها. وقد حرّم عليهم السياسة لأنه حرّم عليهم «العلم»، لأن السياسة عنده علم وتدبير لا يدركهما سوى الخواص. وهذا نفسه موقف الغزالي الذي حرم على العامة الاشتغال بـ «علم الكلام» لأنه يؤدي عنده إلى الكلام في السياسة، وهذا نفسه موقف ابن رشد على رغم اختلاف هؤلاء الثلاثة. ولماذا سيضطر كاتبنا إلى التقرّب من العامة أو التعاطف معهم؟ لا شيء كان يرغمه على ذلك. فهم لم يكونوا الزبون المستهلك للبضاعة العلمية والأدبية، إذ لم يكن يوجد بعد الجمهور الواسع المستهلك للكتاب.

تبقى إذاً «سوق» الأعيان والسلطان يتزاحم على أبوابهم منتجو «المكتوب»، وهي «سوق» محدودة، لا ينفذ إليها سوى القلة: «وقلَّ مَن تجهد نفسه في التقرب إلى رئيس أو وزير إلا جدَّ في إبعاده عن مرامه كل صغير وكبير». وأبو حيان الذي طرق الأبواب كثيراً يتحدث عن طول الوقوف بالأبواب وعنائه، فيذكر مرة جماعة طال وقوفها: «إني أرى على بابك جماعة [...] يؤثرون لقاءك والوصول إليك [...] منهم من يصلح

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٥.
(٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١.

للعمل الجليل [...] ومنهم من يُمتع إذا نادم، ومنهم من ينظم الدرّ إذا مدح، ويضحك الثغر إذا مزح».

وعلى طارق مجالس الحكام أن يكون ملمّاً بنوادر ومعارف لا حصر لها ولا رابط بينها، لأنه معرض لأن يُطرح عليه أي سؤال لدرجة تبلغ حد العبث. والمثال على ذلك أبو حيان نفسه حين دخل مجلس أحد الوزراء فسأله عن كنيته وأخذ يسخر منها، وكان على كاتبنا أن يتذكّر ويستعرض الذين حملوا كنية «أبي حيان» قبله حتى ينجح في امتحان الدخول إلى المجلس.

نعم، كان هناك من رفضوا طرق أبواب الحكام، إما لموقف مبدئي، أو تخوفاً من مهانة الانتظار على الأبواب، واعتبروا أن «سف التراب أخف من الوقوف على الأبواب، إذا دنوا منها دفعوا عنها»(٧).

ومع ذلك، فقد كان للمجالس دورها الإيجابي في الثقافة العربية، ولا سيما مع تعدد مراكز السلطة الإسلامية، بدل المركز الواحد الذي يفرض المذهب الواحد المرسَّم. إن ضعف المركزية السياسية هو، بمقياس القوة السياسية وقوة الدولة، شيء سلبي، لكن ليس بالضرورة أن يترتب على ذلك ضعف ثقافي، بل ربما يكون العكس هو الصحيح. فهذا القرن الرابع الهجري، عصر التوحيدي، اعتبر أزهى عصور الثقافة العربية الإسلامية، على الرغم من أنه قرن شهد ضعف مؤسسة الخلافة وتعدد مراكز السلطة الإسلامية. وقد ترتب على ذلك تعدد مراكز الإنتاج الثقافي، وبالتحديد تعدد «المجالس»(٨) التي كانت بمثابة معارض للأفكار والمعارف.

ومن نتائج تعدد المراكز، إتاحة جو من التسامح الفكري والديني، والعناية بالعلوم الفلسفية، وإسهام أكبر للأقليات غير الإسلامية في الثقافة العربية.

---

(٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٢.

(٨) من المجالس التي يذكرها أبو حيان: مجلس الوزير ابن سعدان (أي ابن العارض) والذي قدم إليه كتابه **الإمتاع والمؤانسة**، والذي كان «يباهي به مجالس المهلّبي، وابن العميد، والصاحب بن عبّاد»، وكان يضم الفيلسوف المسيحي ابن زرعة، ومسكويه، وطلحة النسفي (كان يترجم من اليونانية) وأبا الوفاء المهندس وأبا حيان نفسه، وغيرهم. كذلك مجلس أبي جعفر بن بابويه، أمير سجستان، وهو مجلس كان يغلب عليه الاهتمام بالعلوم الفلسفية. انظر: أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنككك ايران، ١٩٧٤)، ص ٣١٨.

الفصل الخامس

المجالس والثقافة العربية

تتحدّد طبيعة أي انتاج ثقافي بمجموعة من المحدّدات، من أهمها الجمهور الذي يُوجَّه إليه. هذا الجمهور هو في المجتمعات الحديثة جمهور واسع، لانتشار التعليم وتقدم وسائل النشر وأدوات الاتصال بوجه عام. ولم يكن الأمر كذلك في المجتمعات التقليدية قبل ظهور الطباعة وتقدم وسائل الاتصال، ولغلَبة الأمية. إن جمهور الثقافة العالِمة في هذه المجتمعات محصور، يلتفّ حول أهل السلطة، وهو جمهور لا يرجع أثره في هذه الثقافة، بطبيعة الحال، إلى عدده الذي هو محدود، بل إلى ما يجده لديه صاحب البضاعة العلمية أو الأدبية من «تقييم» لبضاعته يتمثّل أولاً في المكافأة المادية التي يتلقاها، ثم في الحظوة التي قد ينالها، فيفتح أمامه باب «ترقية اجتماعية» ـ إذا عبّرنا بلغة اليوم.

«المجلس» هو مجمع لـ «الخاصة»، مقابل «العامة»، وفقاً للثنائية المألوفة لدى القدماء. وبضاعة العلم والأدب وسيلة لإحداث نقلة اجتماعية ينتقل بها صاحبها من مجتمع العامة إلى فئة الخاصة، وقمتها مجلس الخليفة أو السلطان أو الوزير. والدخول إلى هذا المجلس صعب، يتطلب براعة في فن من الفنون المطلوبة، إما لضرورتها كالطب، أو لتزيين المجلس بها كرواية الأدب والأخبار. إلا أن الدخول يتطلّب أيضاً «واسطة»، أي شخصية من خاصة السلطان يسعى لصالح الطارق الجديد لباب المجلس. آنذاك يتخطى «العتبة». وكثيرون يقضون أعمارهم واقفين وراءها ينتظرون. فالدخول إلى المجلس إذاً صعب. وأصعب منه البقاء فيه. ذلك أن التنافس والدسائس عُملات متداولة بين الجلساء، كل جليس يسعى إلى أن يشدّ إليه وحده اهتمام صاحب المجلس. **الكلام** وسيلته. فلا بد من أن يتقن فنه: أن يعرف متى يتكلم، وبماذا، وكيف. وكل

هذا وسط أنظار حسودة ومتحفزة للتفنيد والتوريط. والسخرية سلاح من أسلحتهم الفتاكة.

الكلام وسيلة تمكن الجليس من الإبقاء على مكانه في المجلس، أو زيادة حظوته فيه، كما قد يورطه فيلقى به خارجه. فعلى الجليس ألا يتقن فن الكلام وحسب، بل فن **الصمت** أيضاً. من هنا نفهم دلالة هذه الحِكم والوصايا التي موضوعها «آداب الكلام» و «حفظ اللسان» والتي نجدها مبثوثة في كتب الأدب وفي الأدبيات السياسية التي وضعتها فئة الكتّاب. الكلام مطلوب في المجلس، لكن بفن وبمقدار. ولكن الصمت مطلوب أيضاً، حين يكون أضمن للسلامة، أو دليلاً على أن الجليس أهل للثقة وحفظ الأسرار. كما قد يكون مجرد انتظار لتوقيت أفضل للكلام. إلا أن على الجليس ألا يبالغ في الركون إلى الصمت، وإلا كان مآله الإهمال في ركن من أركان المجلس.

هناك صمت آخر مستديم، يخرج به صاحبه من المجلس، أو يخرج به عليه. يرفض جوه المشحون بالمِراء والدسّ والنفاق. يرفض تسخير العلم فيه للهوى وللسلطة. يرى أن المناظرة التي تجري فيه لا تكون وسيلة لصقل الآراء ومقابلة المعارف وإظهار الحقائق، بل هي فن تدمير الخصم، وأن الجدل هناك لا يكون بالتي هي أحسن، بل هو مماحكة وإظهار للصلف، وأن العلم الذي يروج في المجلس لا يُطلب لذاته بل هو مسخّر للأهواء والأطماع والسلطة. مثل هذا الصمت هو الذي دعا إليه الغزالي وهو يتحدث عن «فضيلة الصمت»، ويهيب بالعالم أن يعتزل مجالس أهل السلطة، إلا أنه هو نفسه قد حاول ذلك ولم يفلح في محاولته كثيراً.

لقد ترك لنا الغزالي صورة مثيرة عن التنافس للوصول إلى مجالس الأعيان، وعن الصراع داخلها. والمجلس، بحسب هذه الصورة، أبعد ما يكون عن منتدى للأفكار ومعرض للمعارف والآداب، بل كان حلبة للتطاحن الصامت بين الجلساء من أجل التقرّب من الحاكم، وكل واحد من الجلساء يتحين الفرصة لـ «الاعتراض على كلام الغير وبيان خلله [...] وإفحام الغير وتعجيزه وتنقيصه»[1].

نعم، لقد تحدّث قدماؤنا عن آداب المناظرة، ووضعوا لها قواعد وأعرافاً، إلا أن ما كان يحصل في المجالس كان شيئاً آخر. فما إن يلتف الجلساء والندماء حول الخليفة

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج ١، ص ٤٦.

أو السلطان أو الوزير، حتى يخيم جو من التحفز المغلف والوقيعة المضمرة، لأن هدف كل واحد هو الاستئثار بهوى الحاكم وقرباه، وهكذا يتحدّث الغزالي عن «تحاسد ندماء الملك وخواصه في نيل المنزلة في قلبه للتوصل به إلى المال والجاه».

عيون الجلساء وأهواؤهم ومطامحهم ومخاوفهم معلّقة بصدر المجلس، بالسلطان، واهب الأرزاق والنعم والمناصب، تُطلب نعمه وتُتقى نقَمه. أمكنة جلوس الجلساء محسوبة بحسب أقدارهم، ورضى صاحب المجلس عنهم أو احتياجه إليهم. خريطة المجلس يصنعها هوى السلطان إلى حد، لكن تصنعها أيضاً اعتباراته السياسية إلى حد كبير. وهي خريطة متحركة، بل متقلبة. وكل جليس يسعى بفن الكلام والتواطؤ وإظهار الفناء في الخدمة إلى أن يتحرك مكان جلوسه ليكون أقرب من السلطان، أو للحفاظ عليه إذا كان هو الأقرب إليه. فأهل المجلس هم في صراع معلن أو صامت لا يرحم، «يتقاتلون على مجلس من المجالس، يتنافسون فيه في الارتفاع والانخفاض، والقرب من **وسادة الصدر**، والبعد منها، والتقدم في الدخول من مضايق الطرق».

هناك مجالس «رسمية»، تلك التي تتحلق حول أمير من أمراء السلطة. لكن الثقافة الإسلامية عرفت أيضاً مجالس «غير رسمية» تتحلق حول عالِـم من العلماء، فقيه أو أديب أو نحوي أو فيلسوف. وبعض هذه المجالس وجوده مثير للدهشة، مثل مجلس أبي سليمان السجستاني المنطقي، أستاذ التوحيدي، لأنه مجلس مستقل، لا يجمع أصحابَه إغراء المال، إذ كان السجستاني فقيراً، وهو مع ذلك مجلس ينافس بفضل نوعية المترددين إليه، مجالسَ الحكام، ثم إنه مجلس يستقطبه مثلٌ أعلى ثقافي متميّز، هو المثل العلمي العقلاني الفلسفي. فلنتحدث إذاً عن هذا المجلس.

مجلس السجستاني

الذي يثير انتباهنا هو المثل الأعلى الثقافي الذي كانت تنشدُ إليه جماعة أبي سليمان السجستاني، هذا الشخص الغريب الذي كان له أثر بالغ في معاصريه. ولأول مرة، ربما، في تاريخ الثقافة الإسلامية تجتمع جماعة في مجلس منتظم لتجعل مثلها الأعلى هو اليونان. وقد كان التوحيدي من أهل هذا المجلس، وهو مخبرنا الأول عن الجماعة التي كانت تحضره وعن بعض ما كان يدور فيه من قضايا. وقد كان هذا المجلس يضم: ابن زرعة، وعيسى بن اسحق، والحسن ابن السوار (أي ابن الخمار)، والحسن القومشي، ونظيف النفس الرومي، وعيسى بن علي الجراح، وابن السمح، وأبا زكريا الصميري،

وأبا القاسم عبيد الله بن الحسن (أي غلام زحل)، وعلي بن عيسى الرماني، وأبا الحسن العامري، والفيلسوف الشهير مسكويه، وأبا حيان التوحيدي.

نلاحظ على هذه الجماعة ما يلي:

أولاً: أن أفرادها كانوا تلامذة ليحيى بن عدي (٢٨٣ ـ ٣٦٣هـ)، «أستاذ هذه الجماعة» كما يقول أبو حيان. وهو تلميذ الفارابي، وقد انتهت إليه «مشيخة» الفلسفة في عصره: «إليه انتهت رئاسة أصحابه في زماننا»[٢]، بحسب قول ابن النديم الذي كان متصلاً بأفرادها، كما كان متصلاً بأستاذهم ابن عدي.

ثانياً: أنه كان من بينهم تراجمة نقلوا كتباً في الطب والفلسفة اليونانية بواسطة السريانية، أمثال ابن السوار، ونظيف النفس، وابن زرعة الذي اعتبره صاحب **الفهرست** من «النقلة المجودين»[٣]، وقال عنه مؤلف **صوان الحكمة** إنه كان «آخر من يُرتضى نقله لكتب الحكيم أرسطوطاليس»[٤].

ثالثاً: كان من بينهم مسيحيون اهتموا ـ إلى جانب انشغالاتهم الفلسفية ـ بما كان يعنيهم كمسيحيين من توفيقات لاهوتية بين الفلسفة اليونانية وديانتهم المسيحية، وهو ما فعله ابن الخمار. وقد سبقه أستاذه يحيى بن عدي إلى ذلك، بل إن هذا الأخير قد ذهب إلى ما هو أبعد، أي إلى مجادلة المتكلمين المسلمين انتصاراً لدينه المسيحي. وهو مؤشر على تعددية التعبير، أو على الأقل، على النفوذ الفكري الذي بلغه أفراد من أقليات غير مسلمة لدى الأعيان آنذاك، نظراً إلى رواج بضاعتهم الفلسفية لدى هؤلاء، وبالخصوص لبراعتهم في الطب الذي كان مطلوباً لدى الأعيان أكثر من غيره من العلوم التي كانت تدخل تحت اسم الفلسفة.

رابعاً: هناك دلالة خاصة لكون التوحيدي كان من ضمن هذه الجماعة، ذلك أن مثله الثقافي الأعلى لم يكن بطبيعة الحال هو المثل الفلسفي والعلمي اليوناني. ومع ذلك، فالمادة الفلسفية أساسية في ثقافته وتدخل في صلب بنية خطابه. إن أبا حيان مثال فذّ على ما بلغته الثقافة العربية من تأليف ناجح بين البيان العربي والمادة العلمية الفلسفية.

لكن، وعلى الرغم من هذا التأليف الناجح، فإن الجدل كان قائماً بين أنصار

(٢) أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، **الفهرست**، تحرير غوستاف فلوغل، واعتنى به بعد موته يوهانس روديغر وأوغست مولر، ٢ ج في ١ (ليبزيغ: فلوغل، ١٨٧١ ـ ١٨٧٢)، ص ٣٦٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

العلوم العربية وأنصار العلوم «الأجنبية»، وقد تركّز حول المنطقَين: «المنطق» العربي المستخرج من لغة العرب، أي النحو، والمنطق اليوناني. وقد حاول واحد من جماعة السجستاني، وهو الرماني، مزج النحو العربي بالمنطق اليوناني، وهي محاولة سبقه إليها أستاذه يحيى بن عدي. أما أبو حيان، فقد ترك لنا شهادة ثمينة عن مناظرة بين اثنين من أعلام عصره: أحدهما انتصر للنحو العربي، والآخر للمنطق اليوناني[٥]. ويبدو أن العلاقة بين «المنطقين» العربي واليوناني قضية شغلت المجالس آنذاك. فأنصار المنطق اليوناني كانوا يقولون إن المنطق هو قانون العقل العام، وليس هناك علم حقيق بهذا الاسم إلا إذا تأسس على هذا المنطق، وإنه هو الطريق لبناء المعرفة واستنباطها وإقامة الحجة والبرهان. في حين أن أنصار النحو العربي، أو البيان العربي، ينفون صفة العمومية على المنطق الأرسطي، فقواعده بالنسبة إليهم ليست قواعد للعقل العام، بل هي مستنبطة من لغة قوم بعينهم، وهم اليونان، فهو إذاً منطق خاص نسبي لأنه مستنبط من لغة خاصة. هما إذاً منهجان متقابلان كان لكل منهما أنصاره، ولو أنهما في واقع الأمر قد تداخلا في الثقافة العربية تداخلاً يصعب في كثير من الأحيان تبين عناصره المختلفة المتشابكة، إلا أن مقتضيات التنافس الثقافي ـ التنافس على المجالس وعلى الصدارة العلمية ـ جعلت المواقع تختلف وتتجابه، وكأننا أمام هويتين ثقافيتين متقابلتين.

كانت هوية جماعة السجستاني، على الأقل، حين كانت تجتمع كحلقة، هوية فلسفية، يظهر ذلك مما نقله أبو حيان عنها، خصوصاً في كتابيه **المقابسات** و**الإمتاع والمؤانسة**، من المسائل التي كانت تخوض فيها وهي ملتفة حول رئيسها أبي سليمان المنطقي.

وسياسياً، ماذا كانت تعني هذه الجماعة؟

هل كان لاهتمامها الفلسفي، أو لتميزها كجماعة فلسفية معنى سياسي؟

طبعاً، هناك جواب ممكن يتمثّل في البحث عما إذا كان للجماعة أو لأفرادها اشتغال فعلي بالسياسة، مثلاً، ما يذكره أبو حيان من أن أحد الوزراء (ابن سعدان) حاول استخدامه للتجسس على هذه الجماعة[٦].

---

(٥) في المناظرة المعروفة، بين أبي بشر متّى بن يونس المنطقي (توفي عام ٩٤٠م) وأبي سعيد السيرافي النحوي (توفي عام ٩٧٨م)، انظر: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٦) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، وهو مجموع مسامرات في فنون شتى. . . ، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ ج في ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤)، ص ٤١ ـ ٥٠ و٥٢ ـ ٥٣.

إلا أننا اخترنا وجهاً آخر للإجابة عن السؤال، وذلك بوضع سؤال آخر: ما العلاقة بين أفكارهم المجردة عن السياسة، والتي كانت تقدمها إليهم الفلسفة، وبين السياسة كما كانت واقعاً فعلياً، تستقي تبريراته «النظرية» من الشريعة وليس من الفلسفة؟

لِنرَ إلى السجستاني.

يذكر صاحب **صوان الحكمة** أن الوزير ابن العميد وجه إلى السجستاني «من يحركه إليه لزيارته وغشيان مجلسه، فأبى وقال: إن فيلسوفاً من يونان دعاه ملك من ملوكهم إلى مثل ذلك، فاستعفى من الحضور»[7]. كان أبو سليمان، إذاً، يتجنّب مجالس الحكام، وهو ما يؤكده تراجمته ولو أنهم يرجعون هذا التمنع إلى بَرص كان بوجهه اضطره إلى لزوم بيته، إلا أن السبب الذي يورده صاحب **صوان الحكمة** هو شيء آخر، وإذا صحّ، فله دلالته. ذلك أن السجستاني اقتدى في مسلكه هذا بحكمة يونانية مؤداها أن على الفيلسوف أن يستقل عن الحاكم. وهو موقف نجده أيضاً عند الإسلاميين من فقهاء ومتصوفة ممن امتنعوا عن صحبة السلطان، إلا أن قدوة السجستاني ليست هي الفقهاء والمتصوفة، بل حكماء اليونان، ولكلٍّ «سلفه الصالح»!

لنقرأ أيضاً ما يقوله القفطي وابن أبي أصيبعة من أن السجستاني «كان يشتهي الاطلاع على أخبار الدولة [...] وكان أبو حيان التوحيدي من بعض أصحابه المعتصمين به، وكان [أبو حيان] يغشى مجالس الرؤساء ويطلع على الأخبار، ومهما علمه من ذلك نقله إليه وحاضره به»[8].

كيف إذاً نوفّق بين الأمرين: فالسجستاني الذي يتعالى عن السياسة الفعلية باسم السياسة النظرية الفلسفية، ويأنف من الاتصال بأهل الدولة، هو نفسه الذي يهتم بشؤون الدولة وأخبارها؟ الواقع أن الانفصام بين ما كان يسميه الفلاسفة بـ «السياسة المدنية» وبين السياسة كما كانت في المجتمعات الإسلامية، كان أمراً عادياً، لا يثير أي تساؤل. ولم تكن إشكالية الصلة بين «السياسة» كما هي في مفهوم الفلاسفة والسياسة كما هي في واقع الأمر مما يشغل هؤلاء، فإن بعض هؤلاء الفلاسفة خاض عملياً في

---

(٧) أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنكلك ايران، ١٩٧٤)، ص ٣١٢.

(٨) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء** (القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٣٢٦هـ)، ص ١٨٦.

سياسة عصره، مثل ابن باجه وابن سينا، إلا أنه لا علاقة لكتاباتهم في السياسة الفلسفية بواقع السياسة كما مارسوه بالفعل. فكتاباتهم السياسية كانت مجرد شروح وتعاليق على ما آل إليهم من مقتطفات لأفلاطون وأرسطو، وقد أولوه تأويلاً ايديولوجياً محضاً ليكون وسيلتهم إلى التعالي على السياسة الفعلية، وليس لإيجاد جسور معها.

كان أحد الحكام المعاصرين للسجستاني، وهو أبو جعفر بن بابويه، «ملك» سجستان، بحسب ما يقوله صاحب **صوان الحكمة**، «قوياً في علم السياسة» ـ وهو يقصد علم السياسة على الطريقة الفلسفية اليونانية. وكان اليونان ـ أو ما بلغه عنهم ـ هم مثله الأعلى: «كان يحفظ من كلام اليونانيين، ونوادرهم، وسيرهم وأحوالهم [وكان يقول] إن قوماً هذه فكاهتهم ومؤانستهم واستراحتهم، ماذا يظن بهم إذا أخذوا في الجد؟!»[٩].

والسؤال هنا: ما العلاقة بين السياسة النظرية، أي الفلسفية، وبين الممارسة السياسية عند هذا الملك الفيلسوف؟ لا علاقة. فملكنا الفيلسوف يحتقر «الرعية» ويتصرف تصرف أي طاغية صغير. يحتقرهم لأنهم بعيدون عن روح الفلسفة، قد «نبذوا عهد العقل الناظم لصلاح العامة والخاصة». ما العمل إذاً مع أقوام هذه حالهم؟ علاجهم عند ملكنا ـ الفيلسوف واحد لا غير، وهو التالي: «ما أعرف دواء [لهم] إلا السيف الماحق»[١٠]! لا فرق إذاً بين هذا الملك الذي قيل إنه تعلم الفلسفة واقتدى بحكماء اليونان وبين أي طاغية مبتذل.

وابن بابويه هذا كان يجمع المتفلسفين حوله في مجلسه الذي ذكرناه، ولا شك في أنهم كانوا يخوضون في مجلسهم ذلك في «السياسة المدنية» كما فهموها عن اليونان، خوضاً نظرياً مجرداً، ولا يعنيهم التساؤل عن العلاقة بينها وبين السياسة بالفعل.

هناك ملاحظة عن علاقة الفلسفة بالسياسة عند قدمائنا: بمقدار ما يذهب الفيلسوف إلى أن الفلسفة ينبغي أن تكون «خالصة»، غير مختلطة بغيرها، خصوصاً القضايا الدينية، تنعدم الصلة عنده بين فلسفته وبين السياسة العملية، لأن كل نظام سياسي في المجتمع الإسلامي يدّعي إسناد شرعيته إلى مبررات دينية، ولو أن الأمر يؤول في النهاية إلى ازدواجية بين ضرورات منطق السياسة والمبررات الدينية. وحين

---

(٩) السجستاني، المصدر نفسه، ص ٣١٥.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

يتمسك فلاسفة إسلاميون بتعالي الفلسفة، فإن ذلك يعني إما أن السياسة العملية لم تكن تعنيهم، فلم يخوضوا فيها، وإما أنهم خاضوا فيها فعلاً، لكن لا علاقة بين قولهم الفلسفي في السياسة، وبين السياسة كما هي في واقع المجتمع الإسلامي.

والسجستاني قد حرص على القول باستقلال الفلسفة. فهي ينبغي ألا تتخذ لها موضوعاً من خارجها، خصوصاً موضوع الدين، ولو بالبحث عن توفيق بين الفلسفة والدين.

من هنا موقفه المعارض لهذه الجماعة الخطرة النشيطة التي حاولت مثل هذا «التوفيق» لأغراض سياسية، وهي جماعة معاصريه «اخوان الصفا».

لقد ظهرت هذه الجماعة الإسماعيلية السرية أول ما ظهرت في البصرة في النصف الأول من القرن الرابع، لتستقطب وتكوّن أتباعاً يربطهم تنظيم وعقيدة محكمين، بناء على توفيق عام بين ما أسمته جوهر الدين (أو جوهر الأديان)، ومقتبسات مقتطعة من الفيثاغورية والأرسطية والأفلاطونية المحدَثة.

وقف السجستاني ضد هذه الجماعة لأن أصحابها «ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة [...] في الشريعة، وأن يضموا الشريعة للفلسفة [...] وقد توفر على هذا قوم كانوا [...] أوسع قوى [...] فلم يتم لهم ما أرادوه»[(١١)]. إذاً، عارضهم السجستاني لأنهم راموا مزجاً ـ مستحيلاً في نظره ـ بين الفلسفة والدين.

ربما اعتقد السجستاني أن الفلسفة هي الخاسرة من مثل هذه المحاولة، على رغم أن الهدف الحقيقي لمن قالوا بالتوفيق إنما هو جرُّ الدين إلى حظيرة الفلسفة، وتأكيد سيادة هذه الأخيرة عن طريق تأويل الدين بالفلسفة. أما السجستاني فرأى أن الأضمن لسلامة الفلسفة وحقها في الوجود هو استقلالها، وعدم المخاطرة بها بالخوض في مسائل الشريعة. ففي مجتمع تكون فيه السيادة للشريعة، يكون الأسلم للفلسفة هو أن تستقل بمجالها الخاص، وبنخبتها المتميزة. فدعوة السجستاني، إذاً، إلى استقلال الفلسفة هي دعوة إلى تأمين سلامة الفيلسوف لينقطع إلى مهنته الخالصة. وهو إذ يعلن التزامه عدم التدخل في «الشؤون الداخلية» للشريعة، فلكي لا تتدخل هذه الأخيرة في شؤونه الفلسفية.

قد تبدو هذه الدعوة إلى استقلال الفلسفة دعوة إيجابية. أليس من مصلحة

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٤١.

الفلسفة أن تستقل بذاتها، وأن ينصرف الفيلسوف إلى تأملاته في أمن وأمان؟ ظاهرياً، يبدو الأمر كذلك، إلا أننا حين ندقق في المسألة نجد أن هذا الموقف الفلسفي الاستقلالي كانت له سلبياته، ذلك أن هذا الموقف كان على حساب تطوير البحث العقلاني في قطاعين أساسيين، هما الفكر الديني والمسألة السياسية.

لقد ابتعد الفلاسفة العرب عن القضايا العامة لأنها قضايا «العامة»، وعلى رأسها قضية الدين. فهم إما أحجموا عن وضعه على محك النظر ـ وهو موقف السجستاني ـ أو تحدثوا في «الإلهيات» حديثاً ميتافيزيقياً مجرداً لا يعني عامة الناس.

حين يتحدث هؤلاء الفلاسفة عن «السياسة العقلية»، فليس بالضروري أن تكون هذه السياسة قد وجدت، ولا أنها ستوجد في يوم من الأيام، ذلك أن «العقل» عند الفلاسفة هو عقل مجرد، أبدي، والقضايا التي يقبل النظر فيها هي تلك التي يعتبرها أبدية، أو كما يقول التوحيدي الذي ينقل جو مناقشات حلقة السجستاني: «جميع قضايا العقل هي أبدية واجبة»[(١٢)].

والنتيجة هي إخراج السياسة ونظمها من ميدان هذا العقل المجرد الأبدي، وهو ما يؤكده مسكويه الفيلسوف جواباً عن سؤال طرحه عليه التوحيدي: «إن السياسات أبداً يعترض فيها ذلك [أي التغير] والأمور غير الأبدية كلها أبداً معرّضة للتغير، وتغير الحكم بتغيرها».

مثل هذا القول يكشف عن السبب في عدم إرساء الفلاسفة الإسلاميين علماً سياسياً. فعلى فرض أن النظر الفلسفي العقلي مهتم ـ كما يشير النص السابق ـ بالثوابت، فلماذا لم يبحثوا عن هذه الثوابت في البنى السياسية على غرار ما فعله أساتذتهم الفلاسفة اليونانيون، وتركوا الفقهاء وحدهم يذكّرون بثوابت الشريعة؟

---

(١٢) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد الصقر (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٣١٦.

الفصل السادس

سياسة الانتحال: «العهود»

الواقع أن الذي كان له تأثير ما في الفكر السياسي الإسلامي، بل في نظام السلطة، لم يكن الفلاسفة الاسلاميين، أو «سياستهم المدنية»، التي استمدوها من أصول يونانية حقيقية ـ على قلتها ـ بل إن الذي أثّر تأثيراً معيناً إنما هو مترجمات «يونانية» منتحلة، أو كتابات وضعت وضعاً من طرف كتّاب إسلاميين ادّعوا نسبتها إلى اليونان. هذا النوع من الكتابات صِيغَ على شكل حِكَم ونصائح وتلقينات في فن الحكم ونظام الدولة.

ليس علم اليونان السياسي الذي يتحدث عن الدساتير، ونظام الأحزاب، ويطرح مفاهيم مدنية للقانون ولأسس السلطة هو الذي أثر في الفكر السياسي الإسلامي، إذ لم يترجم منه إلا نزر يسير مقتطع من أصوله، إنما إن الذي أثّر في الأدبيات السياسية الاسلامية، بل في نظام السلطة أحياناً، هو كتابات منحولة، نسبت خطأً إلى اليونان، أو تعمد واضعوها أن ينسبوها إليهم لضمان تمريرها وتأثيرها.

وقف الباحثون من هذه الكتابات السياسية اليونانية المنحولة موقفاً أكاديمياً بحتاً، ينتهي إلى التقليل من قيمتها بدعوى عدم مطابقتها أصلاً يونانياً معروفاً، ويرتبون على ذلك حكماً على قيمة الفكر السياسي العربي الكلاسيكي: فما دام هذا الفكر لم يعرف الأصول، ولم يشتغل إلا على منحول، فإن هذا هو ما يفسر ضعف الفكر السياسي المدني العقلاني في التراث العربي.

إلا أن الذي يعنينا نحن هنا هو شيء آخر: وهو **لماذا** استُعمل ما استعمل من كتابات منحولة؟ وما هي الوظيفة التي كان على هذه الكتابات المنحولة أن تضطلع بها؟

ذلك أن مسألة الكتابات المنحولة لا يكفي فيها أن نقول إنها مجرد كتابات منحولة وينتهي أمرها، باعتبار أنها ليس لها أصل صحيح مطابق، بل لا بد من تساؤل: لماذا حصل اللجوء إلى الانتحال، وكيف استعملت المنتحَلات، وما الذي أدّى إليه هذا الاستعمال من نتائج؟ ذلك أن هناك دواعي خاصة هي التي دفعت إلى الانتحال، وإلى تقويل الأقدمين أقوالاً وآراء قصد التأثير بها في جمهور آخر. والذي يحدث أيضاً هو أن المنحولات حين تروّج وتُتناقَل تُنسى أو تُتناسى طبيعتها الانتحالية، بل الذي يبقى هو رواجها واستعمالاتها، لأنها أصبحت تؤدي «وظيفة». إن هذا الجانب من المسألة هو الذي يعنينا في موضوع هذه الكتابات السياسية التي راجت على أنها يونانية، وتداولها قدماؤنا على اختلافهم. فقد استعملتها فئة الكتّاب كما استعملها الأدباء، بل الفقهاء أيضاً.

العهد: وراثة مزدوجة للسلطة ولعلم السلطة

هذه الكتابات المنحولة صيغت غالباً في شكل **عهود**، مثلاً: فيلسوف يضع عهداً سياسياً لولي عهد أو لملك، أو ملك فيلسوف يترك هو نفسه عهده السياسي.

لماذا صيغة العهد هذه؟ معناها عند القوم أن علم السياسة هو علم وراثي أو متوارث، تماماً كالسلطة في نظام الحكم الوراثي. وفي كلتا الحالتين، فإن السياسة لا تكون قضية مشاعة، عامة، بل هي موقوفة متوارثة: فالسلطة في نظام الحكم الوراثي سلالية، والعلم النظري بها هو أيضاً، موقوف على صفوة تتناقل في ما بينها العلم بأسرارها.

وفي مثل هذه الوضعية، فإن وراثة السلطة هي في حقيقة الأمر وراثة مزدوجة: وراثة للسلطة، وللعلم بأسرارها. ويكون ذلك بواسطة **عهد**. فالملك فيليب المقدوني، مثلاً، يعهد إلى ابنه الاسكندر بالحكم، وفي الوقت نفسه يطلب من أرسطو أن يضع له «عهداً» سياسياً - أو هكذا زعموا - وعلى هذه الصورة انتقلت إلى العرب «عهود» سياسية نسبت إلى أفلاطون وأرسطو والاسكندر، وكذلك إلى الفرس[1].

حصر السلطة، وحصر العلم بها: تلك كانت غاية أصحاب هذا النوع من

---

(١) انظر لائحة بـ «العهود» الفارسية في: أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، **الفهرست**، تحرير غوستاف فلوغل، واعتنى به بعد موته يوهانس روديغر وأوغست مولر، ٢ ج في ١ (ليبزيغ: فلوغل، ١٨٧١ - ١٨٧٢)، ص ٤٣٨. والمؤلف إذ يوردها، فليس بالضرورة أن يكون قد اطّلع عليها كما يقول هو نفسه.

الأدب السياسي، الذي كانت فئة الكتّاب أول من استعمله. وهم بهذا الاستعمال أرادوا أن «يحجزوا» لهم المكان الأقرب إلى الملك وارث السلطة ومورثها. وكأن هناك ماضياً مرجعياً اتّحدت فيه السلطة (الملكية) والفلسفة، وصدر فيه **العهد المؤسس** لما ينبغي أن يكون عليه نظام الحكم «العادل القوي».

وليس من قبيل الصدفة أن يأتي أول تأليف من هذا الصنف في العربية على هذا المنوال، أي على صيغة «عهد»، وهو الذي وضعه قيدوم الكتّاب، عبد الحميد بن يحيى لولي عهد مروان بن محمد، آخر خليفة أموي(٢).

سنعرض أشهر «عهدين» استعملهما قدماء الكتّاب العرب: وهما **عهد ملك إلى ابنه**، المنسوب إلى الملك الروماني أدريانوس (Aelius Hadrianus) (عده «المترجم» العربي يونانياً، وقد تولىّ الامبراطورية من عام ١١٧م إلى عام ١٣٨م)، **وسر الأسرار** المنسوب إلى أرسطو. والكتابان منحولان، ومع ذلك فقد كان لهما الأثر البالغ في تشكيل التصورات والآراء السياسية للكتّاب العرب القدماء.

الكتاب الأول، عهد أدريانوس إلى ابنه، «ترجمه» (أو وضعه؟) مؤلف معاصر وخديم لأحمد بن طولون، مؤسس الدولة الطولونية في مصر، لا نعرف عنه الكثير، وهو أحمد بن يوسف بن ابراهيم.

لماذا اختيار الامبراطور أدريانوس بالذات لينسب إليه هذا «العهد» السياسي؟ لأن هذا الامبراطور قد تكوّنت عنه في الشرق المتوسطي صورة خيالية مزيَّنة: ملك عدل قريب من الناس، مثقف، فيلسوف، محب لأهل العلم والأدب، محاور للفلاسفة (خصوصاً الفيلسوف الرواقي ابيكتاتوس). لقد حل هذا الامبراطور بشمال افريقيا وبلاد الشام وتركيا وترك فيها آثاراً معروفة، بعضها ما زال قائماً. وبقيت هذه الصورة الجميلة الخيالية متناقلة: صورة ملك ـ فيلسوف جمع الحكمة والسياسة والعدل، وهي صورة تداولها المؤلفون العرب حتى عصور متأخرة. فابن خلدون الذي ينقل عن المؤرخ العربي المسيحي ابن العميد، وكذلك عن المؤرخ اللاتيني باولوس أوروسيوس (سمّاه العرب هرشيوش)(٣)، يقول عن هذا الامبراطور: وبنى ادريانوس بمدينة اثينوس [أثينا] بيتاً ورتّب فيه جماعة من الحكماء لمدارسة العلوم»، وأنه «يسمى قيصر

---

(٢) **عهد مروان إلى ابنه عبيد الله**، وسنعود إليه.

(٣) Paulus Orosius. انظر: G. Levi Della Vidda, «La Traduzione Araba Delle Storie di Orosio,» *Al-Andalus*, vol. 19 (1954), pp. 257-293.

الرحيم» وأنه «كان فاضل السيرة»[٤].

مثل هذه «الشخصية» كانت قابلة، إذاً، لأن يضع على لسانها الكتّاب ما كانوا يريدون تبليغه. وهكذا أورد أحمد بن يوسف باسمه هذا «العهد» السياسي[٥]. والذي لاحظه المحققون أنه لا يُعرف له أصل يوناني، واستنتج عبد الرحمن بدوي من لغته العالية أن أحمد بن يوسف لا بد من أن يكون قد وضعه وضعاً، وأن هذا الأخير لم يكن قصده تقديم نموذج لأدب سياسي منافس لسياسة الفقهاء الشرعية فحسب، وإنما هو قد دخل به أيضاً في منافسة مع المتعصبين للفرس، والذين كانوا يسلِّمون بأن لهؤلاء الصدارة في فن السياسة وتقاليدها: «فأما تكريرك تقصير اليونانيين في السياسة، فقد أنفذت إليك ثلاثة عهود لهم [. . .] فقابل بها ما نما إليك من غيرهم، لترى محلهم من حسن السيرة، وفضلهم على غيرهم في السياسة»[٦].

أما **الكتاب الثاني** فقد عرف انتشاراً أوسع. وقد يرجع ذلك إلى ما ساد من اعتقاد ـ خاطىء ـ من أن مؤلفه هو أرسطو (صاحب النفوذ الأعظم في العصر الوسيط) وأن كتابه هذا هو **عهده** إلى الاسكندر.

وهذا الكتاب قدّمه مترجماً إلى المأمون، في أوائل القرن الثالث الهجري، يوحنا بن البطريق الذي يقول: «نقلته من اللسان اليوناني إلى اللسان الرومي ثم من اللسان الرومي إلى اللسان العربي»[٧].

---

(٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د. ت.])، مج ٢، ص ٤١٨، وانظر أيضاً: أبو الفرج يوحنا غريغوريوس ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، وقف على طبعه الأب انطون صالحاني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨)، ص ٧١.

(٥) «عهد ادريانوس» وغيره من «العهود اليونانية» نشرت في: عبد الرحمن بدوي، **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٤).

(٦) المصدر نفسه، ص ٣.

(٧) أبو داود سليمان بن حسان بن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، يليه **تاريخ الأطباء والفلاسفة**، تأليف اسحاق بن حنين المتوفى سنة ٢٩٨هـ، تحقيق فؤاد سيد، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ص ٦٧، وهو أقدم مصدر يؤكد ترجمة ابن البطريق لهذا الكتاب.

واستبعد باحثون أن يكون معنى «اللسان الرومي» هنا هو اللاتينية، بل السريانية، فيكون ابن البطريق قد نقل الكتاب إلى السريانية أولاً، ثم إلى العربية مستعيناً بغيره في ترجمته إلى العربية، لأن ابن البطريق كان «بكيء اللسان» كما يقول ابن جلجل، وهو ما قاله أيضاً غيره. انظر مقدمة بدوي لتحقيق الكتاب واستعراضه آراء الباحثين في هذه الأشكال، في: عبد الرحمن بدوي، «مقدمة،» في: **سر الأسرار** المنسوب إلى أرسطو، ص ٣٨ ـ ٤١.

والغريب هو الانتشار الهائل الذي عرفه هذا الكتاب، في الشرق والغرب في العصور الوسطى، بل حتى القرن السابع عشر في أوروبا. فهناك العديد من المخطوطات العربية للكتاب، وترجمات لاتينية وأخرى إلى اللغات الأوروبية الحديثة، بحيث «كثرت مخطوطاته كثرة هائلة لا نشاهد لها نظيراً بالنسبة إلى كتاب من نوعه في «علوم الأوائل»»[8]. وقد بقي الاعتقاد في نسبة الكتاب إلى أرسطو حتى مشارف العصر الحديث[9].

عنوان الكتاب: **سر الأسرار**، وموضوعه السياسة وعلمها «السري». ما أبعدنا عن المفهوم الحديث للسياسة، الذي يجعل منها قضية عامة، أما السياسة في الكتاب المذكور فهي «سر»، وذلك بمعنيين: بمعنى أنها ملكية خاصة، محجوبة عن العوام، وبمعنى أن العلم بأسرارها هو من اختصاص «الصفوة». إن وارث السلطة لا يرث الحكم عن سلالته فحسب، بل يرث علم السياسة السري أيضاً.

يقدم ابن البطريق كتابه المترجم إلى خليفته المأمون بهذه العبارات: «فلم أدع هيكلاً من الهياكل التي أودعت الفلاسفة فيها أسرارها إلا أتيته [. . .] حتى وصلت إلى الهيكل الذي بناه استقلابيوس بنفسه، فظفرت فيه بناسك متعبّد مترهّب ذي فهم بارع وعلم ثاقب، فتلطفت له واستنزلته وأعملت الحيلة حتى أباح لي مصاحف الهيكل المودعة فيه، فوجدت في جملتها المطلوب الذي نحوه قصدت [. . .] فصدرت إلى الحضرة المنصورة ظافراً بالمطلوب والمراد»[10].

قد يقال إن صاحبنا بعباراته هذه يختلق جواً من التهويل والإغراب ليرفع من قيمة بضاعته لدى الخليفة. هذا شيء واضح. وهناك شيء آخر: وهو أن عبارات التقديم تشير إلى الطابع السري لـ «علم» السياسة، وأنها من هذه العلوم الباطنية التي اختص بها الغنوصيون. فهناك عبارات غنوصية نجدها ابتداء من عنوان الكتاب نفسه: «**سر الأسرار**»، وكذلك عبارات أخرى من هذا القبيل: «لا تكلفني من إذاعة هذا السر أكثر مما أودعته هذا الكتاب»[11]، «فأكون قد جزت العهد الذي أخذ علي، وفضحت سراً

---

(٨) بدوي، المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٩) هل تعني عبارة «المنسوب إلى أرسطو» التي ينعت بها ابن خلدون هذا الكتاب شكّاً في صحة نسبته إلى الفيلسوف اليوناني؟ انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٠.

أظهره الله إلي، وأنا أعهد إليك في حفظه كما عهد إلي»[١٢]، «يا اسكندر! تحفظ بهذه النفس الشريفة العلوية الملكوتية، فإنها وديعة عندك»[١٣]... الخ.

الكتاب إذاً جاء على صورة عهد، تورَث به السلطة وعلم السلطة وراثة سرية. هو عهد من فيلسوف إلى ملك، والنموذج هو هذه «العلاقة» التي كرستها الأدبيات السياسية العربية، علاقة الفلسفة بالسلطة، ومثالها المرجعي هو «علاقة» أرسطو (الفيلسوف المربي) بالاسكندر المقدوني (الملك الفذ الذي استرشد بالفيلسوف وبعلمه بسر السياسة).

حين نرجع إلى الكتب العربية القديمة المخصصة لتاريخ الفلاسفة، نجد صورة هذه العلاقة تتكرر كلما ترجموا لأرسطو أو للاسكندر. والرسالة التي يريدون تبليغها إلى قارئهم هي أنه لولا التربية السياسية الفلسفية التي تلقاها هذا الأخير على يد أستاذه الفيلسوف لما أمكنه أن يبني سلطانه الخارق. يقول مؤلف **منتخب صوان الحكمة**: «وكان أرسطو مؤدب الاسكندر، ومعلمه، ووزيره، والمشير عليه»[١٤]. أما المبشر بن فاتك، فهو يقرن الحديث عن «العهدين»: عهد الملك فيليب إلى ابنه الاسكندر بالحكم، وطلبه من أرسطو أن يعهد له عهداً فلسفياً سياسياً، فيقول: «دعا أرسطوطاليس وسأله أن يعهد إلى ابنه عهداً بحضرته»[١٥]. أما صاعد الأندلسي فيقول هو أيضاً: «كان أرسطوطاليس معلماً للاسكندر [...] وبآدابه عمل في سياسة رعيته وسيرة ملكه»[١٦]، وهو كلام ينقله بالحرف عن القفطي، وقبلهما أكد ابن النديم أن أرسطو «عن رأيه كان الاسكندر يمضي الأمور»[١٧].

قد يقال إن هؤلاء المؤلفين إنما يتناقلون (وهي عادة معروفة عند المؤلفين العرب القدماء حين ينقل بعضهم عن بعض نقلاً حرفياً حتى ولو لم يذكر أسماء المنقول عنهم)

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٤) أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنكلك ايران، ١٩٧٤)، ص ١٤٧.

(١٥) أبو الوفاء المبشر بن فاتك، **مختار الحكم ومحاسن الكلم**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٢٢٤.

(١٦) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، عني بتصحيحه محمد أمين الخانجي (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٦هـ)، ص ٢٢، وأبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق حياة بوعلوان (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٨١.

(١٧) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣٤٥.

عبارات مكرورة بينهم، وإنه كلما تحدث واحد منهم عن أرسطو أو عن الاسكندر ردّد ترديداً آلياً العبارات نفسها. قد يكون الأمر كذلك، إلا أنه مع ذلك يبقى تساؤل، وهو: لماذا صاغوا هذه الصورة عن «علاقة» الاسكندر بأرسطو؟ لا شك في أن قصدهم هو تبليغ «رسالة» إلى حكامهم: وهي أن يلتفتوا إلى هذه «اللحظة التاريخية الفذّة» التي توافقت فيها الفلسفة والسياسة، في لقاء نادر بين ملك أصبح ملكه أسطورة، وبين فيلسوف بلغ بفلسفته أقصى ما بلغته الفلسفة. وقد يكون لترديدهم هذه «العلاقة» المثالية بين أرسطو والاسكندر، بين العالم والسياسي معنى آخر: وهو التعبير عن اليأس، أي انهم نفضوا أيديهم من سياسة حكامهم وبحثوا عن العزاء في استذكار هذه اللحظة المثالية التي استرشدت فيها السياسة بالحكمة، في لقاء «تاريخي» بين عالم وحاكم لم يتكرر في التاريخ. هي لحظة فذة تآلفت فيها الفلسفة والسلطة، و «حكم» فيها العالِم بواسطة الحاكم، وحين يقول ابن العميد، معاصر التوحيدي، عن أرسطو إنه «أنشأه الله في دهر صالح، وقيّد له عدل ملك فاضل»[18]، فكأنه يتأسى على زمانه هو. وفي اعتقاد هذا الكاتب وأمثاله أن الفلسفة استطاعت مع أرسطو أن تصبح سلطة، وأن تهيىء الأسس الفلسفية لسلطة حكيمة. لقد أفلحت الفلسفة، بحسب كتّابنا القدماء، إبان ذلك الماضي اليوناني في ما لم تفلح فيه في ما بعد. وها هم الفلاسفة الإسلاميون قد اقتدوا أيضاً بأرسطو، ومنهم من أتيح له كذلك أن يربي أبناء الملوك، إلا أن أحداً من مؤلفينا الذين عرضوا لسيرتهم لم يتحدّثوا عن مآل «تربيتهم» الفلسفية لمن ربوهم من أبناء الملوك، ربما لأن الموضوع بالنسبة إليهم غير مطروح أصلاً. ويكفي أن نورد مثال يعقوب بن اسحق الكندي. فهم يرددون أنه «أول من تخرج من المسلمين في الفلسفة وسائر أجزائها»، وأنه «فيلسوف العرب»، وأنه «لم يكن فيلسوف غيره احتذى في تواليفه حذو أرسطوطاليس [. . .] وخدم الملوك مباشرة بالأدب»[19] . . . لقد كان الكندي مقرباً من المأمون والمعتصم، وقد عهد إليه هذا الأخير بتربية ابنه أحمد. ولكن الذي حصل هو أن مصير الكندي انتهى بنكبة أيام المتوكل الذي رفع شعار السنّة منقلباً على المعتزلة الذين كان الكندي محسوباً عليهم (مؤرخو الفلسفة الاسلامية يجعلونه صلة وصل من الاعتزال إلى الفلسفة)، ولذا يمكننا

---

(١٨) ورد في: السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، ص ١٥١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٠؛ القفطي، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص ٢٤٠؛ أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥)، ص ٢٨٥، وابن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، ص ٧٣.

القول بأن حظوة الكندي لدى المأمون والمعتصم والواثق سببها أولاً أن هؤلاء الخلفاء كانوا مناصرين للفكر الاعتزالي.

طبعاً، ليس الأمر بهذه البساطة، بحيث يكفي أن يصل فيلسوف إلى أن يصبح مربياً لولي عهد حتى يؤسس هذا الأخير ـ وقد صار ملكاً ـ نظامه السياسي على أفكار أستاذه الفيلسوف. الأمر أعقد من ذلك، إذ هو يرجع إلى نصيب الفلسفة ـ علوماً ومنهجية ـ من النظام المعرفي والتربوي، وخصوصاً مدى دخول الفكر الفلسفي في بناء الفكر والنظام السياسي، وهو أمر لم تحققه الفلسفة، سواء بالنسبة إلى النظام الثقافي الإسلامي التقليدي، أو بالنسبة إلى الفقه السياسي الإسلامي. وعلى كل حال فهذه مسألة أخرى.

«العهد»، على النحو المزدوج الذي ذكرناه، أي وراثة السلطة والمعرفة الخاصة بها، هو الشكل الذي انتقل به الخطاب السياسي إلى العرب، ودشن به الكتّاب أدبهم السياسي، ابتداءً من عبد الحميد الكاتب، كما أسلفنا.

إنه أدب يدور حول شخص الملك: يلقنه فن الحكم المطلق، مع نصائح له بأن يرعى بالعدل والإحسان «أبناءه» الرعايا، ويعنى بـ «جسد» الخليفة أيضاً: كيف يعبر هذا «الجسد» تعبير الهيبة والسلطة. كما ويقدم له نصائح عن كيفية تشكيل بطانته، وفن مسلكه معها، وكيف يقيم بينه وبين «العامة» حجاباً لا يمنعه من مراقبتهم، أي حجاباً في اتجاه واحد.

إن «عهد» عبد الحميد الكاتب، والذي كتبه لولي عهدِ آخرِ خليفة أموي، هو أيضاً «عهد» بوراثة مزدوجة: وراثة للسلطة وللعلم الخاص بتدبيرها، أي ان وراثة السلطة لا بد من أن تقترن بتقريبه العارفين بعلمها النظري (ويعني بهم عبد الحميد فئة الكتّاب) وتقديمهم على غيرهم في الاستشارة. وهي استشارة اختيارية، لا يُلزم كاتبنا خليفته بها على الرغم مما تأمر به الآية: **﴿وشاورهم في الأمر﴾**[20]. هو ينصحه بها ويترك له الخيار بأن يلجأ إليها على النحو الذي لا يكون فيه مساس بسلطانه، يقول: «إياك و**القصور** عن غايتها [المشورة]، أو الإفراط في طلبها»[21]. محور هذا الأدب السياسي، وكما قلنا، شخص الخليفة: سياسته للعامة، وللخاصة، ولجسمه.

---

(٢٠) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٢١) انظر: «عهد مروان إلى ابنه، أو رسالة عبد الحميد الكاتب في نصيحة ولي العهد،» في: إحسان رشيد عباس، **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء** (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٢٣١.

العامة مضروب عليهم بحجاب. من هنا أهمية الحجاب كوظيفة وكمؤسسة. الحجاب حاجز لكي لا ينفذ سلوك الخليفة اليومي إلى العامة. فما هو عادي داخل الحيز الملكي الخاص قد يكون مستغرباً عند العموم. الحجاب لا يسرب المسلك العادي، الحقيقي، ثم هو ممر لـ «تصفية» المسلك العادي الحقيقي وتحويله إلى مسلك استثنائي مهيب وسلطوي. المسلك العادي أو الحقيقي هو سر لا ينفذ إلى العامة.

الحجاب مؤسسة وسيطة بين الخليفة والعامة، غير أنه ينبغي أن يكون حجاباً في اتجاه واحد، لا يحجب الأمير عن العامة إلا بمقدار محسوب، ولا يحجب العامة وأخبارهم إطلاقاً عن الحاكم. ولذلك يتعين ضبط قنوات الاستخبار، وأهمها «صاحب الشرطة». إن العامة، يقول عبد الحميد، «قوم لا علم لك بدخلهم [. . .] وليكن صاحب شرطك، ومن أحببت أن يتولى ذلك من قوادك، إليه انتهاء ذلك، وهو المنصوب لأولئك [للعامة]»[٢٢]. قد يحدث للحجاب أن يصبح حجاباً في «اتجاهين»، فيُعزل الخليفة عما يجري حوله، أي يتوقف الحجاب عن دور **الوسيط التابع** ليتحوّل إلى سلطة حقيقية تستعمل الخليفة لمجرد الرمز وللحفاظ على الشرعية الشكلية، وهذه مرحلة رأى ابن خلدون أن الدولة لا بد من أن تعرفها في طور من أطوارها[٢٣].

هناك مسألة أخرى كانت موضوع أدب الكتّاب السياسي: جسد الأمير، وكأن سلطة هذا الأخير على الجميع تمر عبر سلطته على جسمه. وهكذا حفل أدب الكتّاب السياسي ـ ومنذ وصية عبد الحميد المذكورة ـ بنصائح وتلقينات حول فن تعبيره الجسدي: إشاراته، أوضاعه في السكون والحركة. . . هناك وصايا وتلقينات بفن النطق والصمت، بفن توزيع النظرة، وإجالة البصر في هدوء واعتدال لا يخص به واحداً دون آخر من البطانة. جسد الأمير قريب من البطانة، بعيد عنها، محجوب عن العامة. الابتسام ينوب عن الضحك، والغضب لا ينفجر عياناً، والسرور لا يظهر جذلاً وإطناباً: فما يدور بسريرة الخليفة من غضب أو رضى ينبغي أن يهبط على القوم من حيث لا يحتسبون.

عرَّف الكتّاب السياسة بأنها فن تدبير الخليفة أو الملك نفسَه ورعيته، خاصتهم

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٢٣) انظر: «في الحجاب كيف يقع في الدول وأنه يعظم عند الهرم،» في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧).

وعامتهم؛ إذاً، البدء بسياسة النفس، أي سياسة الخليفة جسمَه وعواطفه. هناك نصائح معتادة يبدأون بها كتبهم تتعلق بضرورة إخضاع الملك أهواءه لعقله. وينبغي ألا نفهم منها أنها مجرد ترديد لما جاء في أخلاقيات الفلاسفة من أن أخلاق الحكمة هي في قيادة العقل العواطفَ والأهواء، فالمسألة بالنسبة إلى الكتّاب تتعلّق بـ «عقل سياسي» يسوس «الجسد» لكي يعبّر تعبير السلطة في الكلام والصمت والوضع والإشارة.

هذا الأدب السياسي طابعه أخلاقي، لا لأن قوامه نصائح، بل لأنه يتصور الإصلاح يأتي من أعلى. لذا فهو يتوجّه إلى رأس السلطة أملاً في أن يصلُح بصلاحه الجميع. ولا ينتظر أن يأتي الاصلاح من العامة، وليس في هذا الأدب أية إشارة إلى ذلك. وفي هذا «الأدب» صورة أبوية للسلطة: فعلى الأمير أن يتعهد العامة تعهد الأب والراعي، فهم أمانة بين يديه. رعاية الأب مقابل طاعة الأبناء[٢٤].

لقد استمر درس عبد الحميد إلى الكتّاب نافذ المفعول على المستويين: مستوى المهنة ـ مهنة «الكتابة» ـ ومستوى تلقين فن السياسة: سياسة الحكم الفردي وتقاليده. وقد انتشرت واستقرت كتابات في الاتجاهين تُتناقل وتُستنسخ عبر عصور الثقافة العربية في مختلف الأقطار والبيئات. فمن جهة، هناك الفصول والكتب التي اختصت بصناعة الكتابة: وسائلها (الكتاب، أدوات الكتابة)، أو بأخلاق الكتّاب وما ينبغي أن يتحلّوا به من خصال. والمثال على ذلك كتاب ابن قتيبة **أدب الكاتب**، والكتب التي شرحته، مثل كتاب ابن السيد البطليوسي[٢٥]، أو حذت حذوه، مثل كتاب أبي بكر الصولي[٢٦]،

---

(٢٤) من هنا نفهم لماذا ارتبط تأسيس المفهوم الديمقراطي الحديث لنظام الحكم بنقد المفهوم الأبوي للسلطة، والذي قام به جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) المؤسس الحقيقي للفكر السياسي الليبرالي الحديث. والقسم الأول من كتابه موضوعه نقد المفهوم الأبوي للسلطة. وبحسب هذا المفهوم الأبوي للسلطة، فإن الناس قاصرون، والحاكم هو وحده الراشد. من هنا نفهم المعنى العميق لهذا التعريف الذي أعطاه كانط لروح «الأنوار» من أنها «خروج الإنسان من طور الحجْر إلى طور الرشد، متحرراً من كل وصاية على فكره، وعلى إرادته السياسية». John Locke, *Two Treatises of Civil Government* (New York: Everyman's Library, 1970), book 1.

(٢٥) أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**، تحقيق مصطفى السقا وحامد عبد الحميد، ٣ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١ ـ ١٩٨٣)، وهو يشرح كتاب ابن قتيبة، وينتقده أحياناً، ويورد تصنيفاً لأنواع الكتّاب اعتماداً على ابن مقلة.

(٢٦) أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، **أدب الكتّاب**، نسخه وعني بتصحيحه وتعليق حواشيه محمد بهجة الأثري؛ نظر فيه علامة القرآن محمود شكري الآلوسي (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤١هـ)، ولو أن الصولي يعرّض بابن قتيبة في مقدمة كتابه (ص ٢٠) من دون ذكره بالاسم، إلا أنه لم يجيء بأكثر مما جاء به ابن قتيبة.

وابن شيت القرشي[٢٧]. وهناك، من جهة ثانية، الكتب التي موضوعها فن السياسة. وإذا كانت فئة الكتّاب هي المؤسسة لهذا الأدب المقتدي بنموذج أجنبي في الحكم، فإن الفقهاء ما لبثوا أن استحوذوا عليه وسخّروه لبسط نفوذهم السياسي في محاولة لإيجاد صلة بين الفقه والسياسة، والأمثلة على ذلك كثيرة[٢٨].

لنرَ، الآن، كيف استعمل الفقهاء أدب الكتّاب السياسي.

---

(٢٧) عبد الرحيم بن علي بن شيت القرشي، **معالم الكتابة ومغانم الإصابة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، والكتاب إلى جانب العناية المعهودة في هذا الصنف من الكتب بالتدقيقات اللغوية وتلقين أسلوب الصناعة، يهتم كثيراً بقواعد سلوك الكاتب تجاه مخدومه.

(٢٨) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **عيون الأخبار** (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣)؛ محمد بن الحسن بن حمدون، **التذكرة الحمدونية**، تحقيق إحسان عباس، ٢ ج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣)؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلِك وسياسة المُلك**، تحقيق رضوان السيد (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٧) وغيره؛ أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **سراج الملوك**، تحقيق جعفر البياتي (لندن: منشورات رياض الريّس، ١٩٩٠)؛ أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، سلسلة كتب التراث؛ ٤٥، ٢ ج (بغداد: منشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٧ - ١٩٧٨)، ... وغير هؤلاء.

الفصل السابع

الفقهاء وسياسة الكتّاب

كأن الفقهاء، وهم يحاولون إدخال فن السياسة بمنطقها السلطوي والدنيوي تحت رداء الفقه، إنما قاموا برد الفعل على الاعتبار الأول الذي برّر به «الكتّاب» ادخال هذا الفن إلى الثقافة العربية: وهي أن العرب جدد على السياسة، فلا بد من أن يُلقَّنوا تراثها وتقاليدها «الملَكية»، وأن الدين لا يشمل السياسة (وهذه دعوى ابن المقفع). وما لبث الفقهاء أن استعادوا إلى حظيرهم هذا الأدب السياسي الذي أنشأته فئة «الكتّاب»، الذين روّجوا الأدب سياسي دنيوي. والفقهاء الذين اقتبسوا أدب الكتّاب السياسي، وحاولوا أن يحدوه بحدود الشريعة، إنما سعوا من وراء ذلك إلى التأثير في السياسة الفعلية، وأن يثبتوا معرفتهم بالسياسة العملية لكي لا يظهروا بُعداء عنها، فيتقلّص نفوذهم داخل الدولة ـ كل هذا مع بقائهم شاهرين لدعواهم الأساسية وهي: أنهم وحدهم «الشهود» على مدى شرعية الحكم.

لن نطيل في استعراض نماذج لهؤلاء الفقهاء الذين حاولوا التأليف بين الفقه والسياسة، ولا تتبع ما آلت إليه على أيديهم التعاليم السياسية التي أرسى دعائمها عبد الحميد الكاتب، وإنما سنعطي بعض أمثلة دالّة.

سنقف أولاً عند فقيه «مغامر» وهو أبو بكر بن الحسن المرادي. لماذا هذا الفقيه بالذات؟ لأنه، وهو الفقيه، قد استعمل الأدب السياسي «الدنيوي» الذي وضعه الكتّاب ـ كما فعل فقهاء آخرون ـ واتصل بحركة المرابطين ـ وهي ما تزال في مرحلتها البدوية وقبل تأسيس النظام الملكي وبناء الدولة ـ ليعرّفهم هو أيضاً بهذه التقاليد، تقاليد الدولة ونظام السلطة الملكية (كما فعل عبد الحميد الكاتب مع الأمويين).

أولاً: مغامرة الفقيه

من القليل الذي يذكرونه عن ترجمة المرادي[1] نأخذ منه شيئاً يهمّنا هنا: وهو أنه شخص تردد بين الحواضر الأندلسية وبين بادية الصحراء الكبرى. هو إذاً تردد بين حدّين أقصيين للعمران، بحسب المصطلح الخلدوني: بين أقصى ما بلغه العمران الحضري الإسلامي، آنذاك، أي حواضر الأندلس (فقد سكن غرناطة، حل بقرطبة بحسب ابن الأبّار)، وبين أقصى درجات البداوة حين صحب المرابطين في حركتهم في الصحراء، واستعملوه قاضياً على «أزكى» (جنوب موريتانيا الحالية)، حيث بقي حتى مات سنة ٤٨٩هـ. والعادة هي أن يتطلع البدوي إلى حياة الحضر، لا أن يرتد الحضري إلى حياة البداوة، وهو ما قاله ابن خلدون وغيره. فما الذي جعل صاحبنا «يرتد على عقبيه» ليعيش في صحراء مقفرة؟ إن هذا ما أثار استغراب أحد مترجميه، وهو ابن بسام.

هل كان وراء تحمّل حياة الصحراء مطامح شخصية، أو سياسية؟ يقول ابن بسام: إن صاحبنا قد جرى «إلى أمراء المرابطين، وانخرط في أسلاكهم» لماذا؟ هل لأنه «إنما أراد أن يسلك في حمل دولة المرابطين مسلك عبد الله بن ياسين»[2]. . .؟

الأمر إذاً يتعلق بهذا التطلع الدائم للعالِـم إلى التأثير في السياسي. لقد نجح فقيه في ذلك، وهو عبد الله بن ياسين الذي كان بمثابة صاحب الرأي والتوجيه بالنسبة إلى أوائل المرابطين وحركتهم التي أسست دولة. كما سينجح في ذلك فقيه آخر، وهو مهدي الدولة الموحدية، إلا أن المرادي لم يحصل على طائل، ربما لأنه لم يكن له قناعة الفقيهين الآخرين وكفاحهما نفسهما. ثم هناك سبب آخر محتمل قد يفسر فشل المرادي فيما نجح فيه ابن ياسين: وهو طبيعة «البضاعة» التي حاول تقديمها إلى الأمراء. هذه «البضاعة» هي غرابة ذلك الأدب السياسي الذي خلفه الكتّاب عن البيئة البدوية، والذي كان دعوة إلى غرس تقاليد دولة السلطان الفردي، ما أبعد هذا كله عن الطبيعة البدوية للحركة المرابطية حين كانت ما تزال صحراوية!

لنلقِ نظرة على ما ورد في كتابه **الإشارة إلى أدب الإمارة**. هو يحدّث أمراء

---

(١) انظر مقدمة رضوان السيد لكتاب: أبو بكر محمد بن الحسن المرادي، **الإشارة إلى أدب الإمارة**، دراسة وتحقيق رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٠ ـ ١٧.

(٢) أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، القسم ٤، مج ١، ص ٣٦٤.

المرابطين الصحراويين عن ضرورة الاعتدال في لذات العيش[٣]، كما اعتاد أصحاب هذا الأدب السياسي تقديم نصائح إلى الملوك الذين رسخت دولتهم في الترف، في حين أن المرابطين كانوا ما يزالون يعيشون في مرحلتهم البدوية، مرحلة الندرة والكفاف.

وهو يحدثهم أيضاً عما يليق بالملك من مسلك تجاه بطانته من كتّاب وحجّاب وأعوان[٤]، ولم تكن لشيخ المرابطين بعد حاشية. ويقدم لهم نصائح في الاستشارة، متى وكيف يلجأ إليها الملك، وما ينبغي أن يتحلى به مستشاره[٥]، في حين أنه في الوقت الذي كان المرادي متصلاً بالمرابطين كانت الشورى ما تزال ذات طابع قبلي. وهو يخاطب الأمير الذي يقدم له كتابه قائلاً: «ولن تنال عالي الرتب إلا بالحكمة والأدبْ»[٦]، في حين أن ذهنية أمراء المرابطين في تلك الفترة كانت دينية محض، وبعيدة عن هذه «الحكمة [التي] تحفظ بها آراء المتقدمين» ـ أي الفرس واليونان.

وكل هذا كان غريباً إذاً عن ذهنية المرابطين، وبيئتهم، وطبيعة حركتهم.

قد يقال إن هذا كله أدبيات، وإن صاحبنا أراد أن يدلو هو أيضاً بدلوه في الأدب السياسي، فيضع فيه هو أيضاً «إنشاءً» في الموضوع على غرار متقدميه، وخصوصاً ابن المقفع الذي نقل عنه كثيراً. هذا ممكن، إلا أن ابن بسام يخبرنا، كما أسلفنا، أن الرجل كانت له طموحاته السياسية، وأنه أراد أن يبلغ لدى المرابطين مكانة كمكانة ابن ياسين. وربما يكون قد تجوّل ببضاعته الأدبية ـ السياسية في بيئات أخرى قد تكون أكثر قبولاً لها: أي في الإمارات الأندلسية، والعصر كان عصر ملوك الطوائف، يقول ابن بسام: «قلت دولة من دول ملوك الطوائف بالأندلس إلا وقد ابتغى إليها وسيلة»[٧]. وهذه «الوسيلة» قد يكون من ضمنها خبرته في «علم» السياسة وآدابها، وربما فشل هنا أيضاً لأنه عاد أدراجه إلى الصحراء.

إن الذي يجعلنا نخمن أن المرادي ربما قد رام «إدراك شيء» ببضاعته السياسية لدى المرابطين هو الطابع التعليمي التلقيني للكتاب، فهو يوصي بأن يُستَذكر كتابه استذكاراً، وبالتدريج: «إذا حفظ الفَطِن كل يوم باباً سهل عليه». وكما أن ابن ياسين

---

(٣) انظر باب: «المعيشة وسياسة الأجسام،» في: المرادي، المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٨١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٧١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٧) ابن بسام، المصدر نفسه، القسم ٤، مج ١، ص ٣٦٤.

كان يعلم المرابطين الشريعة تلقيناً وحفظاً، فإن المرادي كان يريد أن «يحفظ» أمراؤهم حفظاً الآداب السياسية الملكية. وبما أن البيئة بدوية أمية فهو يحض القوم أولاً على أن يتعلموا القراءة حتى يستطيعوا قراءة ما يكتبه لهم، ولذا فهو يجعل أول باب في الكتاب «في الحض على القراءة والتعلم»[٨]. وفوق هذا وذاك فهو معتد بعلمه السياسي ويريد أن «يتمعلم» به على قوم بدو، وأن يظهر لهم أنه عليم بفن السياسة وتقاليدها، وأن تكون تلك وسيلته للحظوة لديهم...

والواقع أن المرادي كان في صحراء المرابطين غريباً غربتين: **الأولى** غربة «سياسية»، فشتان ما بين نموذجه السياسي وحركة المرابطين التي كانت ما تزال حركة دينية بدوية تجاهد لنشر دعوتها في الصحراء والمناطق الافريقية المتاخمة لجنوبها الغربي. والغربة **الثانية** تخصّ مستوى «العقائد».

فالمرادي، وكما أبرز مترجموه، كان شديد العناية بعلم الكلام، وهو علم غريب على المرابطين، ليس فقط في بداياتهم البدوية، بل حتى بعد أن تأسست دولتهم، لأنها قامت ضد علم الكلام وعقائده. وهنا تبرز أهمية المرادي في تاريخ الثقافة المغربية، إذ يخبرنا مصدر من أقدم المصادر، وهو التادلي أن «المرادي أول من أدخل علوم الاعتقادات بالمغرب»[٩]، وترك تلامذة أشاعرة يخبرنا القاضي عياض عن أشهرهم، وهو أبو الحجاج الضرير الذي كان من «نظار أهل السنّة ومن المشتغلين بعلم الكلام على مذهب الأشعرية»[١٠]. إن لهذا الخبر أهميته القصوى، إذ إن الشائع أن ابن تومرت هو الذي كان له الدور الحاسم في إقرار المذهب الأشعري في المغرب وجعله هو العقيدة الجماعية للمغاربة. وإذا كان ما يقوله بعض القدماء قد يوهم بأن مهدي الموحّدين كان المدشن لعقيدة الأشعري في المغرب[١١]، فإن الأرجح أن تكون سبقته محاولات لنشر هذه العقيدة الكلامية السنّية، أهمها ما قام به المرادي الذي ترك تلامذة مذكورين، إلا أن

---

(٨) المرادي، المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٩) التادلي، **التشوف**، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٤)، ص ١٠٦؛ والعبارة نفسها ينقلها: العباس بن ابراهيم المراكشي، **الاعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، ٥ ج (فاس: المطبعة الجديدة، ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩)، ج ٢، ص ٣١١.

(١٠) أبو الفضل القاضي عياض بن موسى، **الغنية «فهرست شيوخ عياض»**، دراسة وتحقيق محمد بن عبد الكريم (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩)، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(١١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د. ت.])، ج ٦، ص ٤٦٨ ـ ٤٦٩.

من سوء حظه أن الدولة المرابطية نفسها ستنتصب ـ ايديولوجياً ـ ضداً على علم الكلام عموماً، والأشعري منه بالخصوص، وستشنّ الحرب على أهم ممثل للمذهب الأشعري، وهو الغزالي، معاصر دولة المرابطين (ولو أن مؤسس الدولة المرابطية، وأول ملك لها قد بعث إلى الغزالي ـ إذا صح الخبر ـ طالباً منه فتوى تعزّز مركزه تجاه الأمراء الأندلسيين الذين كانوا يطعنون في شرعية حكمه، فبعث إليه الغزالي ـ في ما قيل ـ بفتوى يثبت له فيها هذه الشرعية)[١٢].

لقد رام المرادي، في ما نفهمه عن ابن بسام، الوصول إلى درجة الموجه السياسي للحركة المرابطية ـ كما تحقّق لابن ياسين (وسيكون للفقهاء مكانة خاصة داخل الدولة المرابطية كما هو معلوم). إلا أن المرادي إذا كان قد مني بفشل شخصي، فإن مصير الدولة المرابطية كدولة إنما سار ـ عملياً ـ في اتجاه أقرب إلى سياسة الكتّاب منه إلى سياسة الفقهاء الشرعية: من فردية السلطة وإقرار «الحجاب»، و «البطانة»، والجيش المحترف المرتزق... الخ. وهذا معناه أنه لا بد من التمييز بين شيئين: بين التطور الفعلي للدولة لدولة المرابطين ـ وهي هنا قد تطورت بحسب المنطق المعهود للدولة الاسلامية الوسيطة ـ وبين الواجهة الايديولوجية التي كانت ترفعها والتي جعلت الصدارة العلمية فيها للفقهاء.

ثانياً: الفقيه ينافس الكاتب

وهنا نصل إلى هذا الاستخلاص المهم، وهو أن الذي انتصر في نهاية الأمر هو اتجاه الكتّاب السياسي، إذ إن الدولة الوسيطة الإسلامية، مشرقية أو مغربية، كانت أقرب في نظامها السلطوي إلى ما كان يدعو إليه الكتّاب، إلا أن انتصار نمط السلطة الذي كان يروّج له هؤلاء كان لا بد من أن يتخذ له واجهة شرعية، الأمر الذي جعل الفقهاء يضعون يدهم على أدب الكتّاب السياسي، فينشؤون هم أنفسهم أدباً سياسياً حاولوا فيه التوفيق بين منطق الدولة ومقتضياتها، وبين التعاليم «العامة» للشريعة ومنطق الشريعة. ذلك أن السلطة في المجتمع الإسلامي لا بد لها من أن تصبغ نفسها بصبغة من الشرعية الدينية، ولم يكن الكتّاب ـ باعتبارهم فنيي الإدارة والسياسة العملية ـ هم المهيئين لمنح هذه «الصبغة» الشرعية، بل الفقهاء، إلا أنه كان على هؤلاء أن يكيّفوا

---

(١٢) انظر نص الفتوى في: محمد مختار العبادي، **دراسات في تاريخ المغرب والأندلس** (الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٢)، ص ٤٧١ ـ ٤٧٥.

موقفهم، وقد فرض عليهم هذا التكييف، فدُفِعوا إلى تعديل نظرية الشرعية، وهم يهدفون من وراء ذلك إلى الإبقاء على سلطتهم العلمية تجاه الدولة. وهكذا، ووفقاً لهذه الملاءمة المستمرة بين منطق الفقيه ومنطق السلطة، حصل ما حصل من تعديلات في نظرية الخلافة، أو بعبارة أخرى، في نظرية شرعية السلطة الإسلامية. فلم يعد الفقهاء يشترطون ـ لكي تقوم شرعية السلطة ـ نظام خلافة تتطابق فيه السلطة والشريعة بأن تسود هذه تلك، بل أصبحت الشرعية تبدأ من واقع السلطة نفسه، فتأتي بعد ذلك الخلافة، وقد استحالت إلى رمز أو شارة لتنضاف كطلاء ايديولوجي، بمعنى أن الخلافة أصبحت بمثابة شرعية تصنعها السلطة، لا كشرعية تصنع السلطة. وكان على الفقهاء أن يتكيّفوا مع هذا كله.

لقد كان عليهم أن ينظروا هم أيضاً في النظم السياسية «الدنيوية» وأن يأخذوها في الاعتبار، والأمثلة على ذلك كثيرة، نكتفي بالإشارة إلى بعضها.

فالفقيه أبو بكر الطرطوشي حاول أن يوسّع من أفقه السياسي، أو كما يقول: «نظرت في سيَر الأمم الماضية، والملوك الخالية، وما وضعوه من سياسات في تدبير الدولة...»[١٣]؛ هل كان الفقيه الأندلسي، وهو ينظر في ما وصل إليه عن أحوال الأمم الغابرة، يلتفت أيضاً إلى أحوال جيرانه من الممالك الأجنبية في الأندلس؟ ربما كان الستار كثيفاً بين العالَمين الاسلامي والمسيحي في الأندلس، ولم يكن هذا الأخير يمثّل أي نوع من الإغراء، أو يثير فضول المسلم الأندلسي، إلا أن أحوال الممالك الأجنبية الأندلسية لم تكن بأسوأ من نظم الحكم التي كان يعيش تحت وطأتها المسلمون. وإلا لما قال الطرطوشي مثل هذه الملاحظة: «إن السلطان الكافر الحافظ لشروط السياسة الاصطلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه، المضيّع للسياسة الشرعية...». فما هي هذه «السياسة الاصطلاحية»؟ إنها ـ نظرياً ـ النظام السياسي غير الديني، وخصوصاً غير الإسلامي، والذي «يكون محفوظاً برعايتهم [الناس] للقوانين المألوفة بينهم، فانقطع بذلك حبل الهمل، فكانوا يقيمون واجب الحقوق». طبعاً، من غير المنتظر أن يعلن الفقيه تزكيته لمثل هذه «السياسة الاصطلاحية»، فمهما يكن من أمرها، فهي تظل في نظرة فاقدة للأصل الذي ينبغي أن تؤسس عليه كل سياسة مشروعة، وهو الدين (أي الإسلام). وحتى إذا صلحت مثل هذه السياسات في الماضي، فإنها لم تعد صالحة بعد أن «جاءت الشريعة من عند الله على لسان نبيه [...]

(١٣) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **سراج الملوك**، تحقيق جعفر البياتي (لندن: منشورات رياض الريّس، ١٩٩٠)، ص ٥٠.

وبطل ما سواه»[١٤]. ومع ذلك، ومهما كانت تحفظات الفقيه وموقفه المبدئي الذي لا يمكن إلا أن يعلنه، فإنه قد دخل عملياً في ذهنه تصور نظم سياسية أخرى، وإمكان وجود نظام حكم عادل وقوي من دون أن يكون بالضرورة إسلامياً[١٥].

معنى ذلك أن هذا الفقيه وأمثاله أصبحوا لا يرون ضرورة استغراق الشريعة للسياسة. وقد أوضح ابن عقيل (ت ٧٥١هـ) ذلك في عبارة أصبحت متداولة عن الإصلاحيين في العصر الحديث. فقد ردّ هذا الفقيه الحنبلي على الذين يقولون إنه «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» بأن ذلك «صحيح إذا كان معناه: لا يخالف الشرع، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فتغليط»[١٦].

والماوردي، وهو أكثر الفقهاء تنظيراً للسياسة، يقر هو أيضاً بأن تأسيس السياسة لا يكون على الدين وحده، ما دام يتحدث عن «تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة»[١٧]. هذان النظامان الأخيران ـ وإن كانا غير واضحين تماماً عند الفقيه ـ ليسا بالنسبة إليه سيئين في حد ذاتهما، بل حين ينحرفان. وحتى الدين، فقد خفّت رقابته على السياسة. فهو يؤول إلى نصائح عامة. وما دام الكتّاب ما فتئوا يقولون (والفقهاء أيضاً) إن الدين والسياسة «توأمان»[١٨]، فمعنى ذلك أن ضرورة الدين للسياسة لا تقل عن ضرورة السياسة للدين. وهو تكافؤٌ لا يعكس العلاقة الواقعية بينهما، ما دامت السلطة السياسية هي التي غالباً ما تكيّف لمصلحتها هذه العلاقة.

إلى جانب هذا «التنازل» الذي انتهى إليه الفقهاء بعدم اشتراطهم تبعية السياسة

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(١٥) انظر استعراضاً لآراء الفقهاء في الأحكام التي استحدثت في الدولة الإسلامية، ولم ترد بها الشريعة، خصوصاً في باب الجنايات والضرائب، في: أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، سلسلة كتب التراث؛ ٤٥، ٢ ج (بغداد: منشورات وزارة الإعلام، ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨)، ج ١، ص ٢٩١ ـ ٣٠١.

(١٦) عن استعمال مثل هذه الشواهد عند بعض الاصلاحيين المحدثين مثل خير الدين التونسي وابن أبي الضياف، انظر: أحمد عبد السلام، **دراسات في مصطلح السياسة عند العرب** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨)، ص ٣٥ ـ ٣٧.

(١٧) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلِك وسياسة المُلك**، تحقيق رضوان السيد (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٠٣.

(١٨) «إن الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلاّ بصاحبه، لأن الدين أس، والملك حارس». انظر في: المصدر نفسه، هامش ص ٢٠١، انظر استقصاء محقق الكتاب رضوان السيد، للكتّاب القدامى من أدباء وفقهاء وفلاسفة، والذين استعملوا القول المذكور، والذي ينسبونه إلى مؤسس الدولة الساسانية أردشير الأول (٢٢٧ ـ ٢٤١م): **عهد أردشير**، حققه وقدّم له إحسان عباس (بيروت: دار صادر، [١٩٦٧]).

تبعية تامة للشريعة، هناك قبولهم تبنيهم بالتنظيمات السياسية غير الدينية، وأصبحت عنايتهم بتنظيمات الدولة السلطانية أكثر من تركيزهم على خطط الخلافة، فصاروا ينصحون فقط بأن تظل الدولة ـ وقد انتظمت بهذه التنظيمات ـ محافظة على واجهة إسلامية عامة.

والواقع أن وراء هذا كله محاولة مستمرة للفقهاء للإبقاء على نفوذ لهم داخل الدولة، ولضمان صدارتهم العلمية، بأن يجمعوا، إلى جانب علمهم بالشريعة شذرات نافعة من علم السياسة. لقد حاولوا بكتاباتهم التي هي خليط من فقه وسياسة، أن يثبتوا للحاكم جدوى التعامل معهم، بل ضرورته، وأن دورهم لا غنى عنه لضمان طاعة «العوام»، وللتصدي لأصحاب المذاهب الخارجة على السلطان.

يبين الماوردي للحكام الدور الذي يمكن للفقهاء أن يقوموا به لتأمين ولاء لقوة الحقيقة التي تعتمد عليها الدولة، أي الجيش. فهو ينصح السلطان بألا يبقى معه وجهاً لوجه، فعليه أن يُدخل الدين ورجاله وسيطاً لضمان الامتثال وبث عقيدة الطاعة، لأن «أجناده إذا لم يعتقدوا وجوب طاعته في الدين، كانوا أضر عليه من كل ضد مباين»[١٩].

هذه المقتبسات التي لجأ إليها الفقهاء من فن «الكتّاب» السياسي حاولوا تقديمه في إطار إسلامي، محوره مفهوم «النصيحة». وهو مفهوم إسلامي يحدّد العلاقة بين العالِـم والحاكم. والنصيحة تتدرج من تنبيه العالِـم للحاكم تنبيهاً رفيقاً إلى إعلان كلمة «الحق» في وجهه وأمام الملأ، وكثير من الفقهاء أعفوا أنفسهم منها إذا كان في المجاهرة مخاطرة.

إلا أن فقهاءنا مستعملي أدب «الكتّاب» السياسي ربطوا «النصيحة» بـ «الاستشارة»، بمعنى أن الذي يهمهم حقيقة ليس هو واجب «النصيحة» في حد ذاته، بل أن يبلغوا مرتبة المقرَّب من الحاكم. نحن هنا أبعد ما نكون عن دور العالم الرقيب على السياسة (أي المحتسب). لذا نجد الطرطوشي مثلاً يعقد فصلاً يقرن فيه **«المشاورة والنصيحة»**، وينقل كثيراً عن ابن المقفع الذي جعل الشورى غير ملزمة للحاكم، على رغم أن هذا الفقيه يبرر كلامه بإيراد آيات وأحاديث في موضوع «النصيحة». وهو كابن المقفع يزيّن «الاستشارة» في عين الحاكم، ويطمئنه الى أنه لا ضير على سلطانه منها: «فلا تقذفن في روعك أنك إذا استشرت الرجال ظهر للناس

---

(١٩) الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٩٩.

منك الحاجة»[٢٠]. ونستطيع أن نورد أمثلة كثيرة من فقهاء آخرين.

ثالثاً: ابن خلدون وسياسة الفقهاء والكتّاب والفلاسفة

إن الذين يقدسون التراث تقديساً بالجملة يخطئون أخطاء أبرزها أنهم يتحدثون عن هذا التراث وكأنه كل منسجم، في حين أن التراث خليط، حتى على مستوى التراث المكتوب، أو بالأحرى حين يتعلق الأمر بما عرفته المجتمعات الإسلامية فعلاً طوال تاريخها مما لم يُعبَّر عنه، أو أخفاه الخطاب المعبَّر به والمسموح به. فالمعبَّر عنه في المجتمعات التقليدية ليس هو المعيش. وقد يعبّر هذا المعيش عن نفسه تعبيرات أخرى في بعض أغراض الشعر، وفي الأدب الشعبي، وفي أشتات هنا وهناك من كتب التاريخ والأخبار المبثوثة في كتب الأدب والنوادر من مثل كتاب **الأغاني** و**العقد الفريد** وغيرهما. ثم إن المجتمعات الإسلامية شهدت فعلاً تعددية في المذاهب والعقائد لم يكن معترفاً بها على مستوى الخطاب العام. ويكفي أن ننظر في كتاب ككتاب **الملل والنحل** للشهرستاني لنتبين مدى تعدد المذاهب والمعتقدات التي شهدتها المجتمعات الإسلامية، لكنها غير معترف بها، لأن هناك دائماً سلطة قائمة تسعى إلى توحيد الجميع تحت مذهبها الواحد من جهة، ولأن هناك من جهة أخرى تطلعاً ـ على مستوى الايديولوجيا ـ لتثبيت خطاب واحد يدّعي لنفسه وحده ملكية الحقيقة، وأنه إذا كانت هناك كثرة فإن «الحق مع واحد»، كما يقول حتى أولئك الذين كتبوا في تعدد «الملل والنحل» مثل الشهرستاني وابن حزم.

إن التراث المكتوب، بالإضافة إلى تعدده الفعلي، فهو أيضاً مستويات من حيث القوة والضعف. فإذا كان هناك تقدم فعلي في ميدان العلوم البحتة، كالطب والكيمياء والفلك، والدراسات اللغوية، فإن الفكر السياسي مثلاً ظل فكراً هزيلاً لم يعبّر تعبيراً حقيقياً عن طبيعة السلطة السياسية ومرتكزاتها في المجتمعات الإسلامية، باستثناء ما حاوله ابن خلدون.

وللتدليل على ضحالة الفكر السياسي الموروث، فإننا لن نحاكمه بالقياس إلى الفكر السياسي الحديث، وإلا حمَّلناه ما لا يحتمل، بل بالرجوع إلى نقد جذري وجّهه إليه أحد مفكرينا القدماء أنفسهم، وهو ابن خلدون.

---

(٢٠) الطرطوشي، **سراج الملوك**، ص ٢٤٣ وما بعدها.

إن صاحب **المقدمة** يستعرض الفكر السياسي الذي عرفه الاسلاميون بأنماطه الثلاثة: فكر الفلاسفة، وفكر الفقهاء، وفكر الكتّاب، ويحكم عليها حكماً واحداً: فهي ليست من الفكر السياسي العلمي في شيء. والعلمية هنا، بحسب ابن خلدون، هي ألا يختلط الخطاب السياسي بالذاتية المعيارية.

صحيح أن الكتّاب أسسوا أدباً سياسياً خارج اعتبارات الشريعة وأحكامها، والتراث الذي كان مرجعهم لم يكن هو النص الديني ومأثورات «السلف الصالح»، بل هو التراث السياسي للفرس واليونان ـ أو ما اعتقدوا أنه كذلك ـ إلا أن هذا كله قد آل عندهم إلى مأثورات من حِكم ومواعظ صاروا يتداولونها، بل أصبحت متداولة أيضاً في كتب الأدب وفي أدب الفقهاء السياسي. وابن خلدون يذكر ابن المقفع، أبرز كتّاب الأدب السياسي. وكل ما وجده ابن خلدون عند ابن المقفع هو أدبيات «غير مبرهنة» مصوغة «في أسلوب الترسل وبلاغة الكلام»[٢١].

وينتقد ابن خلدون أيضاً أدب الفقهاء السياسي، والذين حاولوا فيه الجمع بين عموميات الشريعة ومقتضيات السياسة. ويختار كمثال واحداً من أبرز هؤلاء الفقهاء، وهو الطرطوشي، وكتابه **سراج الملوك**. ابن خلدون ينقض المنهج الذي بنى عليه هذا الأخير فقهه السياسي. فالطرطوشي مثلاً يورد مسألة سياسية، وبدل أن يتناولها بمنطق السياسي، فإنه «يبوّب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس [. . .] وحكماء الهند [. . .] وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل وترغيب شبيه بالمواعظ»[٢٢].

وابن خلدون يعتبر فقه الفقهاء السياسي ليس من علم السياسة في شيء. وتصوره للعلم هو أن ينبني على معرفة بواقع المجتمع والسياسة، أو بحسب تعبيره: «العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف»[٢٣]. فلا بد إذاً في رأي صاحب **المقدمة** من اعتبار تعدد المجتمعات وتغيرها بالتاريخ، فليس هناك نص ثابت حاكم يتحكم في الواقع مهما تعدّد وتغير، أما منهج الفقهاء، أي القياس

---

(٢١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، ص ٦٥.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(أي رد أمور السياسة رداً تحكمياً إلى نصوص قارة مجردة) فليس هو منهج علم المجتمع والسياسة. وهكذا فإن إغراق الفقهاء في التجريد والتحكم باعتمادهم منهج القياس الفقهي في ما يتعلق بقضايا المجتمع والسياسة هو الذي جعل ابن خلدون يقول إن: «العلماء من بين البشر أبعد الناس عن السياسة [لأنهم] يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن [. . .] ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك، كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة»[٢٤]. إن الفقيه ينطلق من «المحفوظ من الكتاب والسنة»[٢٥]، ويقيس عليه الوقائع السياسية التي تصبح عنده مجرد فروع تُرَدُّ إلى الأصل النصّي المحفوظ، وإذا لم يمكن إرجاعه، فهو إذاً بدعة ينبغي أن تنبذ.

إن هذا النظر الجريء لابن خلدون يمكن أن نبني عليه نتيجة مهمة: هي إبعاد الفقهاء و «الأصوليين» بأصنافهم من مجال السياسة، لأنهم ببساطة «أبعد عن السياسة ومذاهبها». إن نقد ابن خلدون نقد ابيستيمولوجي، إلا أن له نتائج سياسية بعيدة كما نرى.

وماذا عن الفلاسفة، هؤلاء الذين كان لهم أيضاً نظرهم الفلسفي في ما ينبغي أن تكون عليه السياسة؟ إن نقد ابن خلدون منهج الفقهاء «السياسي» ينطبق أيضاً على الفلاسفة. فالطائفتان معاً تعمدان إلى التجريد الذهني الذي لا يؤدي بطبيعته إلى مطابقة ما بالذهن لما هو موجود في الواقع، «لأنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة للحكم عليها بأمر العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس». وابن خلدون، حسبما نفهم، لا يعترض على تمسكهم بالكليات بما هي كليات، بل لكونها من قبيل الذهني المعياري المحض، فيبقى الواقع غريباً عنها، الأمر الذي يبقي السياسة من اختصاص السياسيين العمليين الذين يمارسونها يوماً بيوم، إلا أنها معرفة عملية تفتقر إلى النظر العقلاني الشامل.

والفقهاء والفلاسفة جميعاً متفقون في الانطلاق من مسبقات معيارية، فالفقهاء يتحدثون في ما ينبغي أن تكون عليه السياسة شرعاً، والفلاسفة يرفضون منطق التغير، لأن ما هو تاريخي متغيّر هو عندهم من قبيل «الإمكان» بحسب مصطلحهم، وما هو

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٤٥.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤٦.

ممكن ليس في عرفهم هو الموضوع الحقيقي للعلم، إذ لا علم عندهم إلا بالضروري. والضروري ينبع من مبادىء العقل المجرد.

ومن هذا القبيل حديث الفلاسفة عن «المدينة الفاضلة». والتأويل الذي يعطيه ابن خلدون لهذه «المدينة الفاضلة» هو أن القائلين بها لا يقصدون بها مشروع نظام سياسي يسعون إلى أن يتحقق يوماً ما في الواقع، بل يقصدون بها نوعاً من الرباط الفكري الروحي بين نخبة من العارفين بالفلسفة والمتشبعين بمبادئها وقيمها. فـ «السياسة» عندهم هي فن تدبير سلوك الفرد الفيلسوف في مجتمع غريب، أو «تدبير المتوحد» (بحسب تعبير ابن باجه) الذي يرتبط برباط الروح الفلسفي بنخبة ذات «فطرة فائقة» تداول بينها علم الصفوة الفلسفي، وهي غريبة عن مجتمعها غربة ترضاها وتعتدّ بها.

يقول ابن خلدون: «وما تسمعه من السياسة المدنية [. . .] معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون كل واحد من أهل ذلك المجتمع في **نفسه وخلقه**، حتى **يستغنوا** عن الحكام رأساً، ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية. وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم **نادرة أو بعيدة الوقوع**، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير»[٢٦].

يدفع ابن خلدون هنا بالايديولوجيا السياسية للفلاسفة الإسلاميين إلى حدها الأقصى، أي حين تؤدي إلى نوع من الفصام. فالفيلسوف قد أصبح لا يعنيه من يحكم ولا كيف يحكم، وعليه هو وأمثاله الفلاسفة أن يدبروا سيرتهم الخاصة لكي «يستغنوا عن الحكام رأساً».

لقد آلت إذاً الفلسفة السياسية اليونانية عند فلاسفتنا الإسلاميين إلى نوع من التأمل الأخلاقي الذاتي. لم يعد موضوعها واقعاً سياسياً معيناً ينبغي أن يصلح بنظام سياسي ممكن، بل ثقافة فلسفية أخلاقية تساعد على تدبير حال النفس لكي تحافظ على سموها وطمأنينتها في مجتمع هي فيه غريبة غربة ترضاها وتمتاز بها. أو لنقل إن هناك قولاً فلسفياً في السياسة أصبح يتردد بطريقة آلية لدى طبقات الفلاسفة، يتناقله المتأخر عن المتقدم، في صورة مجرّدة لا تحيل إلى مادة سياسية بعينها، تماماً كالخطاب التاريخي

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٥٠.

الذي ارتبط في فترة ما من فترات التاريخ بواقع معين، فتغير هذا الواقع بالتاريخ ولم يتغير الخطاب الذي استمر المؤرخون الغارقون في التقليد يستنسخونه، وقد «ذهلوا عن تبدل الأحوال» مثل «الصور التي جردت من موادها» بحسب عبارات ابن خلدون.

إلا أن حال الفلاسفة الإسلاميين كان أفدح من حال المؤرخين المقلدين. فإذا كان هؤلاء قد ردّدوا صدى خطاب صوري قد وجدت مادته فعلاً في الماضي، فإن الفلاسفة الإسلاميين قد ردّدوا خطاب فلاسفة اليونان السياسي، إلا أنه كان يحيل إلى نظم سياسية يونانية لم تكن بطبيعة الحال هي النظم التي عرفها التاريخ الإسلامي. فقد قرأ الفلاسفة الإسلاميون الفلسفة السياسية اليونانية، ولم يكونوا على علم بتاريخ نظمها.

إن هذا هو السبب الذي جعل خطاب الفلاسفة الإسلاميين السياسي غير ذي جدوى، لأنه لم يكن ذا موضوع. وهذا أيضاً هو السبب في أن الفلسفة عند الإسلاميين لم يكن لها دور يذكر في مجال السياسة، سواء من حيث التأطير النظري لنظامها، أو من حيث التدخل الفعال في القضايا السياسية الكبرى، مثل قضية الشرعية أو الأسس التي ينبني عليها نظام الحكم.

لم يدخل الفلاسفة معمعة الاجتهاد في ميدان السياسة، ولم ينافسوا فيه الفقهاء، هؤلاء الذين لهم النظر في مسألة الشرعية، أي في ما ينبغي أن يكون عليه النظام الإسلامي شرعاً، وكذا في محاولات التوفيق بين الشريعة والسياسة.

صحيح أن بعض الفلاسفة الإسلاميين اشتغلوا عملياً بالسياسة، فتولوا مناصب وخاضوا معارك عملية ونالتهم من جرائها نكبات، كما هو حال ابن سينا وابن باجه. ولكن ما العلاقة بين كتابات هذين الفيلسوفين في السياسة وبين تجربتهم السياسية؟ لا علاقة، بل انهما انتهيا إلى الإشادة بمحاسن العزلة عن المجتمع وعن السياسة، كما نقرأ ذلك مثلاً في **رسالة الطير** لابن سينا أو في **تدبير المتوحد** لابن باجه.

نعم، لقد تغلغلت الفلسفة في قطاعات من الثقافة الاسلامية، فدخلت إلى حد ما في تقعيد النحو، وفي صياغة نظرية البلاغة، وأثرت في علم الكلام، بالإضافة إلى التقدم الحاسم الذي عرفته علوم كالطب والكيمياء والفلك والرياضيات على يد العلماء المسلمين، إلا أن الفلسفة، لم تتأصل في الفكر السياسي الإسلامي، بل إن الذي انتشر هو كتابات منحولة نسبت إلى أفلاطون أو إلى أرسطو، وراجت في أدب الكتّاب السياسي، وامتدت إلى كتب الأدب، بل إلى أدب الفقهاء السياسي كما سبق أن بيّنا.

الفصل الثامن

السلطة العلمية في مجتمع غير معرّب

قلنا إن الفقيه، باعتباره حاملاً للعلم الديني، هو صاحب السلطة العلمية الثابتة في المجتمع الإسلامي. لكن هذه السلطة تتأكد أكثر، ويصل صاحبها إلى ما يشبه التقديس في المجتمعات الإسلامية غير المعرّبة، ذلك أن العلم الديني مفتاحه اللغة العربية، وهي ليست معرفتها ميسورة في مجتمعات لغاتها غير العربية، وأحرى أن تصل المعرفة باللغة العربية درجة التمكّن.

وقد نظر العرب إلى غيرهم من مركزية لغتهم، فاعتبروا أن بها وحدها يستطاع «الإعراب»، أي التعبير الصحيح الصائب، مقابل «العجمة». وإذا كان النطق هو خاصية الإنسان، فقد نعتوا الحيوان بأنه «أعجم»، وسميت الحيوانات «عجماوات». ونحن هنا لا نبالغ، بل هذه هي المعاني الأصلية لهذه الكلمات العربية.

وهناك «امتياز» للغة العربية على غيرها، وهي أنها لغة القرآن. قد يفسر القرآن للمسلمين غير العرب بلغاتهم، ولكن القرآن لا يترجم إليها، ليس فقط لأنه سوف يفقد بيانه، بل أيضاً لأنه سوف يفقد هويته التي قوامها التطابق بين المعنى واللغة، بين الدال والمدلول، إذ لا يمكن أن يفصل المدلول ليحمله دال آخر، لغة أخرى، لأن هوية القرآن آنذاك سوف تضيع. وربما لهذا السبب لم يترجم القرآن إلى لغات المسلمين الأخرى، على الرغم من أن غالبية المسلمين ليسوا عرباً.

قد يترجم القرآن، كما ترجم ابتداء إلى الفارسية الجديدة زمن السامانيين (٢٦١ ـ ٣٩٠هـ/ ٨٧٤ ـ ٩٩٩م)، وترجم بعدئذ إلى لغات إسلامية أخرى، ولكنه سيكون آنذاك كتاباً دينياً عادياً، في حين أن «قدسية» القرآن، وكل الطاقة الهائلة التي يتضمنها، إنما

تتمثّل في وحدة النص الأصلي. فالقرآن ولغة خطابه هوية واحدة. طبعاً نوقشت، ومن قديم، قضية ارتباط القرآن بلغته العربية، وكان يحسم النقاش عادة في اتجاه الحفاظ على وحدة النص ولغته، بل اعتبار أن لغته ليست عربية عادية، بل في عربية القرآن وحسب.

ولهذا تتضاعف مثلاً السلطة العلمية للفقهاء في المجتمعات الشيعية لسببين: **الأول** هو ما ذكرناه من تفرد علماء الدين بمعرفة اللغة العربية، لغة فهم النصوص الدينية، ولا سيما أن غالبية الشيعة ليسوا عرباً، **والثاني** يرجع إلى طبيعة السلطة العلمية والسياسية من منظور الاعتقاد الشيعي. فحسب هذا الاعتقاد، هناك **جمع موقوف** للسلطتين معاً في شخص الإمام الوصي، فهو وارث سر العرفان الأزلي، ينطق به نطق الحقيقة المطلقة. وهو في الآن نفسه الوارث الشرعي للسلطة. وتاريخ السلطة في الإسلام في رأي الشيعة هو تاريخ اغتصاب السلطة الشرعية. والاعتقاد الشيعي هو **انتظار** عبر الزمان لعودة السلطة الشرعية الجامعة للعلم والحكم، وإلى أن تحين هذه العودة يقوم الفقهاء الشيعة بولاية حفظ العلم (الشيعي)، والإبقاء على طوبى الانتظار. فهم السلطة القائمة مقام السلطة الشرعية إلى أن يظهر صاحبها المنتظر.

لم نعرض في هذا الكتاب للسلطة العلمية في العقيدة والمجتمع الشيعيين، فهو موضوع واسع قائم الذات. وسوف نفرد له بحثاً مستقلاً.

يبقى أننا اخترنا الحديث عن السلطة العلمية في مجتمع غير معرّب وغير شيعي، وهو مجتمع جنوب المغرب، وفي منطقة سوس بالذات. وسيكون نموذجنا فقيهاً من هذا القرن، كان أحد رواد الحركة الوطنية، وباحث منقب عن مراكز العلم ورجاله في هذه المنطقة، وهو محمد المختار السوسي (ت عام ١٩٦٣).

من هو المختار السوسي؟ السؤال هنا لا يتعلق بتعريف شخص عادي، مما تزخر به كتب التراجم والوفيات، بل يتعلق السؤال بالرجل كعلامة ثقافية: هل المختار السوسي ـ وكما يجب أن يقدم نفسه ـ مؤرخ ومسجل لثقافة العلماء في جهة من جهات المغرب: سوس، أو جزولة، كما يصطلح هو على تسمية هذه الجهة[١].

---

(١) مجال هذه الثقافة العالمة هو «سوس»، أو ما يطلق عليه المختار السوسي «جزولة»، وتتحدد عنده بالأطلس الصغير ومنطقة «الساحل» الأطلسية السوسية. وقد تمتد جزولة عنده لتشمل قبائل من الأطلس الكبير، ودرعة. وانظر: Jacques Berque, *Al-Yousi; problèmes de la culture marocaine au xvii^e siècle,* le monde d'outre-mer, passé et présent. 1. ser.: Etudes; 2 (Paris: Mouton, 1958).

إن هذا التعريف يحمل في نفسه إشكالاً، ولربما غاب هذا الإشكال عن الرجل.

ما هو هذا الإشكال؟ إنه يتعلق بنسبة هذه الثقافة الكتابية ـ ثقافة العلماء ـ إلى المجال الاجتماعي الذي تسعى إلى ضبطه، وهي مع ذلك متعالية عنه.

طبعاً هذا الإشكال عام ينطبق على كل ثقافة كتابية لمجتمع تغلب عليه الأمية، وهذا شأن المجتمعات العربية عموماً. لكن الهوة بين الثقافة الكتابية ومجتمعها تتفاقم حين يتعلق الأمر ببيئة لغتها الطبيعية غير عربية، كما هو حال بيئة المختار السوسي. في مثل هذا الوضع تضيق قنوات الاتصال بين ثقافة العلماء الكتابية ومجتمع الناس. وهنا نكون أمام هذه الظاهرة: هي أن الذين يصلون إلى العلم بالثقافة الكتابية، ابتداءً من فك رمزها المكتوب واتقان علومها وآدابها، هم القلة القليلة. هذه القلة تتميز ـ بل تنفصل ـ بعلمها الكتابي عن مجتمعها غير المعرَّب. ولكن مجتمعها هذا يطلب علمها لحاجات أساسية عنده أهمها حاجته إلى ضبط معاملاته ضبطاً كتابياً (خصوصاً ضبط الملكية والزواج)، ولحاجته الدينية عموماً، ولا سيما أن الدين هنا هو الذي يعطي القيمة والمعنى للأشياء وأمور الحياة.

هذه القلة العالِمة هي إذاً منفصلة بثقافتها الكتابية عن مجتمعها، ولكنها في الآن نفسه متصلة به نظراً إلى حاجة هذا المجتمع إلى علمها الديني، والى امتلاكها أسرار **الكتابة والتوثيق**.

وهنا نكون أمام منطق **النُدْرة**: فالقلة في هذا المجتمع هي التي تستطيع أن تصل إلى «العلم»، ابتداء من فك رمزه المكتوب. وعلمها هذا مطلوب في مجتمع تظل أغلبيته غريبة عنه، بحكم ما سمّي بـ «العجمة»، ولكنها مع ذلك تطلبه. فهو إذاً علم مطلوب، ولكن الذين يملكونه قلة. فهذا «العلم» إذاً بضاعة **نادرة**. فتقوم علاقة تبادل بين مجتمع بعيد بلغته (أو بعجمته في اصطلاح أهل العلم الكتابي) عن هذا العلم الكتابي، وهو مع ذلك يطلب هذا العلم لحاجاته التي ذكرنا، وبين قلة هي وحدها المالكة هذا «العلم»، فهو إذاً في يدها بضاعة نادرة، تستعملها في علاقة التبادل المتميزة هذه، ويكون امتلاكها هذه البضاعة النادرة وسيلة فذة للترقية الاجتماعية[٢].

(٢) تبدأ وظيفة «الطالب» (أي الحافظ للقرآن مع بعض المام بأمور الدين) بالعمل في الكتّاب القرآني للقرية. وكل قرية في سوس، مهما قل عدد بيوتها لا بد من أن يكون فيها كتّاب يقوم بتعليم القرآن وبالإرشاد الديني، وذلك بتعاقد معروف مع أهل القرية يسمّى بـ «المشارطة»، أي مقابل أعشار من المحصول، وبعض نقود، وتتكفل بيوت القرية بطعامه اليومي بالتناوب. أما على مستوى القبيلة فتوجد «المدرسة»، وتقوم بتلقين=

وكل هذا يقتضيه ـ كما قلنا ـ منطق ندرة هذه البضاعة المسماة بـ «العلم». هذا العلم ـ كما يخبرنا صاحب **خلال جزولة** ـ هو العلم الديني أساساً.

قد يقال: كان هذا هو مفهوم «العلم» في بدايات العلم الإسلامي. فقد كان هذا هو معنى «العلم» عند الذين اختصوا به خلال نشأته الأولى، وهم جامعو الحديث ومدوّنوه. فهل توقف أهل سوس العلماء عند هذا المفهوم الأصلي للعلم ولم يتجاوزوه لتتكون عندهم علوم مستقلة عن مقاصدها الدينية، كما حدث في الثقافة العربية عموماً؟ ليس الأمر كذلك، فخزانات الكتب في سوس تدل محتوياتها على أن علماءها كانوا يقرأون ما يقرأه غيرهم من علماء العالم الاسلامي، يدل على ذلك الجرد الذي أثبته المختار السوسي لمحتويات بعض مكتبات هذه الجهة. ينبغي إذاً ايجاد تفسير آخر.

إن العلم في سوس هو أساساً العلم الديني، واللغة العربية مدخل لهذا العلم[3]. ولا يكفي أن يقال هنا أيضاً إن الأمر كان كذلك في بدايات تكوين العلم الإسلامي، حيث نشأت علوم العربية لتكون علوماً مساعدة للعلم بالقرآن والحديث والفقه والتفسير، ثم استقلت مباحث العربية، وتميّزت آدابها، وأصبحت تطلب لذاتها، فاستقل الأديب واللغوي عن الفقيه والمحدث. فلماذا إذاً ظل العالِـم في سوس هو في الأساس العالم بالدين، وظلت العربية قبل كل شيء تطلب كأداة للعلم الديني؟ هل لأن «العلم» هنا قد توقف مفهومه عند العلم الديني ـ كما كان الشأن في بدايات العلم الإسلامي ـ ولم يتجاوزه، وأن العربية وقفت هي أيضاً عند دورها الأول الذي كانت فيه مجرد أداة للعلم الديني؟ ينبغي ألا نركن هنا لمثل هذا التفسير.

إن كون العلم في سوس ظل في الأساس هو العلم بالدين، وأن العربية بقيت تطلب هناك بوصفها أولاً مدخلاً إلى علوم الدين، ينبغي أن يفسرا بطبيعة وجود العلم الديني ـ العربي اللغة ـ في بيئة غير معرّبة، ذلك أن تعلم «العلم» في مثل هذه البيئة

= «العلم» (أي الديني، وعلوم العربية التي هي مدخل لفهم هذا العلم). والمدرسة أيضاً تعيش من أعشار معلومة على محاصيل القبيلة. ولها أيضاً أملاكها من أرض وأشجار مثمرة، وقد يكون لها أوقاف. وفي المدرسة طلبة مقيمون لتحصيل «العلم» والقيام بأشغال المدرسة وأعمال الحرث والحصاد وجمع الثمار في أملاكها. ويقوم على تدبير المدرسة فقيه، هو المتصرف في أملاكها، إلى جانب التوثيق والفصل في نوازل أهل القبيلة، وذلك بمقابل، الأمر الذي يوفر له دخلاً مادياً مرموقاً بالقياس إلى أهل القبيلة.

(٣) «فإن للقبائل السوسية مسابقة من قديم الى تأسيس مدارس العلم، فلا نجد قبيلة ولو ضعيفة إلاّ فيها مدرسة علمية. والذي يُقصد إذ ذاك بالعلم هو العلم الديني من عربية وفقه وما إليها من علوم الحديث والقرآن». انظر: محمد المختار السوسي، **ايليغ قديماً وحديثاً** (الرباط: المطبعة الملكية، ١٩٦٦).

يقتضي أولاً تعلم لغة ليست هي لغة القوم[٤]. يعني ذلك أن تعلم العربية في هذه البيئة يتطلب من المتعلم الذي هو غير عربي اللسان مجهوداً كبيراً، إلى جانب الاستعداد الفردي وضرورة وجود مدارس تعلمها. والقلة هي التي تفلح في ذلك. ومعناه أن اتقان العربية (مفتاح العلم) هو في حد ذاته وسيلة لتشكيل نخبة متميزة.

يذكر المختار السوسي الجهد الكبير الذي على الأمازيغي[٥] أن يبذله لتعلم اللغة العربية، وهو جهد دونه بكثير ما هو مطلوب من المتعلم ساكن المناطق المعربة. وهنا ينبغي ألا نقف عند مجرد التنويه بما استطاع أن يبلغه علماء سوس هؤلاء الذين كان عليهم أن يبذلوا من المجهود أضعاف ما بذله زملاؤهم الفاسيون والتطوانيون والسلويون والمراكشيون والرباطيون، ليصيروا أنداداً لهم، بل ينبغي أن نذهب إلى ما هو أبعد، فنتساءل عما عسى أن يترتب على هذه الوضعية.

إن الجهد الذي على الأمازيغي أن يبذله لتعلم العربية، وبالتالي اتقان العلم (الديني) الذي تعتبر العربية مفتاحه، جهد كبير ولا شك. لكن ـ وبالمقابل ـ سيفتح تعلم العربية وعلمها الديني أمامه آفاقاً لم تكن في الحسبان: سيمكنه علمه من نقلة اجتماعية بارزة. صحيح أنه ـ وقد دخل عالَم العربية وآدابها وعلمها الديني المعياري ـ قد اتخذ بثقافته هذه مسافة من مجتمعه، فأصبح متميزاً منه، ولكنه أصبح أيضاً يملك بفضل علمه المكتسب بضاعة نادرة مطلوبة. لقد أصبح الباب مفتوحاً أمامه لامتلاك السلطة العلمية، وهي سلطة قد تفسح له المجال لامتلاك سلطات أخرى داخل جماعته.

هل صار الأمازيغي العالِم بالعلم العربي ـ نتيجة لذلك ـ منفصلاً انفصالاً ما عن مجتمعه؟ صحيح إذا كان ذلك يعني أنه بعلمه العربي والديني المعياري قد دخل عالماً متعالياً ذا قيمة مطلقة في اعتباره، إلا أنه في الحقيقة لا ينفصل تماماً عن مجتمعه الأمازيغي، لسبب واضح: وهو أنه يظل معتمداً على مجتمعه وعلى القيمة التي يعطيها هذا المجتمع للعلم. إن المثقف الأمازيغي صاحب العلم العربي يتخذ بعلمه هذا مسافة من مجتمعه، ولكنه لا ينفصل عنه تماماً، لأن مجتمعه الأمازيغي هو الذي يضفي على علمه ما له من قيمة.

---

(٤) «العلوم التي يعنى بها السوسيون كانت كلها أذناباً في أنظارهم لعلم اللغة العربية، لمكانتهم من العجمة، ولا مفتاح لهذه العلوم إلا إذا دخلوا من هذا الباب». انظر: محمد المختار السوسي، سوس العالمة ([المغرب: مطبعة فضالة، ١٩٦٠])، ص ١٣٧ «ولأنهم كلا شيء في الميدان العلمي إن كانوا في [اللغة والنحو والتصريف] مقصرين» (ص ٣٨).

(٥) نسبة إلى «الأمازيغ»، وهي التسمية التي يسمي بها هذا الشعب نفسه، بدل «البربر» و «البربري».

ما مصدر هذه القيمة؟ إنها **الحاجة الدينية**. فالحاجة الدينية هي التي تجعل المجتمع الأمازيغي **يطلب** باستمرار علماً متعالياً عنه بمعياريته المجردة، وغريباً عنه بلغته، وبالتالي فإن هذه الحاجة الدينية تجعل المكتسب للعلم العربي مرتبطاً بمجتمعه الأمازيغي الذي يطلب لديه الأجوبة عن أسئلته الدينية، ولا سيما أن الدين في مثل هذا المجتمع هو المعيار العام الذي به تتخذ الأشياء معناها وقيمتها.

ولكن هذا الدين لا يفهم إلا بلغة مختلفة عن اللغة اليومية لهذا المجتمع، فلا بد إذاً من أن تتكون فيه نخبة عالمة بهذه اللغة وبعلمها الديني[٦].

* * *

استوقفني، وأنا أفحص وصف المختار السوسي علوم أهل سوس، ومنهاج التعليم في مدارسها، وكذا جرده محتويات الكثير من خزاناتها العلمية (سواء خزانات الخواص أو المدارس أو الزوايا)، نصيب الأدب العربي، والأدب الأندلسي منها[٧].

يتكوّن إذاً في هذه المدارس أناس مطلعون على الأدب العربي، منتجون فيه أيضاً، خصوصاً في فنين اختصّ بهما هؤلاء أكثر من غيرهما، وهما الترسل[٨]، والشعر. وهنا أتساءل: هل كان من شأن هذا النصيب الذي للأدب العربي في مناهج التعليم السوسي التقليدي أن يؤدي إلى تكوين **أدباء فقط**، أي مثقفين تكون صفتهم الثقافية الأولى أن يكونوا أدباء وحسب؟ غالباً لا، إذ إن الأدباء الخلّص، أي أولئك الذين لا ينشغلون إلا بالأدب وحده نادرون في هذه البيئة العلمية السوسية. وتفسير ذلك واضح: وهو أن التخصص في العربية وآدابها وحدها في المجتمع السوسي لا

---

(٦) يذكر المؤلف وضعية «الفقهاء» الذين يتعاقدون مع القبائل في المدارس التي تؤسسها هذه الأخيرة وهو ما يسمى بـ«المشارطة»: «وجد العلماء في هذه المشارطات في هذه المدارس الكثيرة المنبثة في كل قبيلة منبعاً لمالية يكون لهم فيها مركز في الهيئة الاجتماعية، ثم يضمون إلى ذلك ما يأخذونه عند كل قضية يفصلونها، لأن أستاذ المدرسة في منزلة القاضي الرسمي للقبيلة، يقضي بالتحكيم بين الناس في الجبال التي لا قضاء رسمياً فيها [...]. فبذلك تنمو الثروة للأساتذة بسرعة، ويظهر عليهم رونق الغنى وأبهة السيد المرموق الذي يجر ذيولاً يغبطه عليها العامة الأميون». المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٧، ومحمد المختار السوسي، **خلال جزولة**، ٤ ج (تطوان: [المطبعة المهدية، ١٣٧٩هـ])، ج ٢، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٨) الرسائل التي اعتاد طلبة المدارس المتباعدة أن يتبادلوها في ما بينهم، وكذا الرسائل التي يبعث بها الطلبة السوسيون من الحواضر العلمية، خصوصاً مراكش وفاس، إلى أهليهم وأساتذتهم في سوس، تقتنى وتعتبر آثاراً أدبية، نظراً إلى ندرتها في محيط غير معرّب، ولو كانت غير عالية الأسلوب، كما يقال. السوسي: **خلال جزولة**، ج ١، ص ١١٩، **وسوس العالمة**، ص ١٠٢.

يوصل صاحبه إلى المكانة العلمية والاجتماعية للفقيه. وفي مجتمع كالمجتمع السوسي لا سلطة علمية حقيقية إلا إذا قامت على العلم الديني.

وهنا لا بد من ملاحظة أن الصلة بين العربية وعلومها، وبين العلوم الدينية، هي الصلة التي تأسس عليها العلم الإسلامي أول ما تأسس. ففي مبتدأ هذا العلم لم تكن العربية وعلومها تطلب لذاتها، بل كمدخل للعلم بالنصوص المقدسة. لكن لم تلبث العربية وعلومها وآدابها أن استقلت وأصبحت تطلب لذاتها. أما في سوس ـ كأي مجتمع غير عربي اللغة ـ فإن الصلة بين العربية والعلم الديني ظلت قائمة. والأمر لا يرجع إلى توقّف في تطور العلوم من حيث استقلال بعضها عن بعض، وتخصصها وتفرعها (فعلماء سوس، كما تدل على ذلك مكتباتهم، كانوا يتداولون العلوم العربية الاسلامية نفسها كما كانت عند غيرهم). لكننا نادراً ما نجد عندهم أناساً صناعتهم الأدب في الدرجة الأولى، وتفسير ذلك ما قدمناه من كون الاختصاص بالأدب وحده لا يوصل في هذه البيئة إلى سلطة علمية وما تتيحه من جاه.

إن الحاجة التي تحفز هذا المجتمع غير المعرّب إلى اللجوء إلى أهل الثقافة العالِمة هي حاجة دينية بالأساس. ونظراً إلى ندرة الذين يستطيعون فيه تقديم العلم بالعربية، وبالتالي العلم الديني لأن العربية مفتاحه كما ذكرنا، فإن الطلب على بضاعة هؤلاء العالمين يشتد باستمرار، الأمر الذي يفسح المجال للنابهين منهم للنفوذ المعنوي، وما يترتب على ذلك من نقلة اجتماعية مرموقة يعبّر عنها المختار السوسي بـ «الجاه»[٩].

للأدباء ـ الفقهاء في سوس عالمان: عالم مغلق، خاص بهم، حين يتطارحون الشعر العربي في ما بينهم ويتناظرون في الأدب العربي، ويصور المختار السوسي عالم الأدباء المغلق هذا[١٠]. ولكن لهؤلاء أيضاً عالماً ثانياً يمتد إلى الأهالي، وهو امتداد لا يكون إلا بالخطاب الديني.

---

(٩) السوسي: **خلال جزولة**، ج ١، ص ٢٢، و**سوس العالمة**، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(١٠) السوسي، **خلال جزولة**، ج ١، ص ١٤ ـ ١٥.

يستضيف المختار السوسي طلبة في إحدى قرى سوس، فيسألهم على مائدة الإفطار: «أحاجيكم ما تقوله العرب لما يوكل صباحاً قبل الغداء؟ ثم قلت لهم: إن العرب تقول له اللُّهنة» (المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤) (وطبعاً غاب عن المختار السوسي أن رد الكلمة الشلحية هكذا إلى مقابل عربي قد لا يكون صحيحاً، ليس باعتبار قاموسي، بل لاختلاف ثقافات المائدة). ونقرأ: «فمضى الطريق كله أدباً بإنشادات لطيفة، وبفوائد مختلفة مليحة، نتقاذفها كما تترامى الحسان بطاقات الازهار» (ج ١، ص ١٥). ونقرأ كذلك: «بتنا ليلة نعدها في طليعة الليالي الغر التي تقل في سفرنا هذا لقلة المجالسين الموافقين في حلبة الأدب» (ج ١، ص ١٥).

ومن جهة أخرى، تذكر المصادر أن أحد أعلام هذه الثقافة العربية في سوس في القرن السادس عشر، =

لا بد إذاً للأديب الفقيه في سوس من عالمين: **أحدهما** يُرضي به ذوقه الأدبي المستفاد، ويستأنس به مع مَن هم من طينته الأدبية، وعالم **ثان** ينفتح على العموم، عن طريق الخطاب الديني، ويكون هذا الخطاب وسيلته لإنفاذ سلطانه المعنوي على عامة الناس، أهل الحاجة الدينية.

من هنا نفهم مغزى هذه الدعوة المزدوجة التي ما فتىء المختار يدعو إليها: دعوة إلى صيانة اللغة العربية وإلى حفظ الدين معاً. طبعاً نجد الدعوة نفسها في بيئات إسلامية أخرى، إلا أن مدلولها في بيئة كبيئة المختار له معنى خاص، نظراً إلى الاعتبارات التي ذكرنا.

ففي دفاعه عن العربية ودعوته إلى التمسك بالدين دفاع عن سلطة المختصين بالعلم فيهما، في مجتمع يكون فيه العلم بالعربية وعلمها الديني مطلوباً، ومن اختصاص الأقلية العالِمة. يقول: «لغة العرب هي خير لغة أخرجت للناس [. . .]، فالحمد لله الذي هدانا حتى صرنا ـ نحن أبناء «إلغ» العجم ـ نذوق حلاوتها [. . .] ونستشف أدبها [. . .] حتى لنعد أنفسنا من أبناء يعرب، وإن لم نكن إلا أبناء أمازيغ. فالإنسان بذوقه وبما يستحليه، لا بما رضعه من ثدي أمهاته. . .»[11].

الكاتب هنا يتحدث عن نفسه طبعاً، وعن أمثاله ممن اكتسبوا العلم بالعربية وآدابها، إلا أنه يعمم، فيجعل من الآداب العربية التي اختصّ بها هو وهؤلاء وسيلة لاكتساب هوية تعني المجتمع غير المعرب بأسره. والكاتب إذ يرمي هنا إلى التعميم، فإنما يرمي إلى إضفاء قيمة مطلقة على هذه الثقافة العالِمة الكتابية، وبالتالي إلى إقرار سلطة الفئة المداولة هذه الثقافة العربية العالة داخل المجتمع غير المعرّب.

ومثل هذا التفسير قد يصدق أيضاً على قول السوسي (وما أكثر مثل هذا القول عنده): «هذه الحرارة الدينية التي نراهم [أهل سوس] بسببها يحاولون أن يلبسوها كل فكر، ويزنوا بها كل عادة، مزية عظيمة...»[12]. ينبغي هنا ألا نمر على هذا القول وكأن صاحبه يتحدث عن أمر عادي معروف عن أهل سوس من محافظتهم الصارمة على

= وهو محمد بن ابراهيم الجزولي (ت ١٥٦٤) قضى ستين سنة في تدريس **مقامات الحريري**. والمختار السوسي نفسه يخبرنا أنه بدأ بقراءة **ألف ليلة وليلة** في قريته «إيليغ» وعمره عشر سنوات. انظر: محمد المختار السوسي، **المعسول**، ٢٠ ج (المغرب: مطبعة النجاح، ١٩٦٠ـ ١٩٦٢)، ج ١، ص ١٤.

(١١) السوسي: **المعسول**، ج ١، ص ١٣، و**خلال جزولة**، ج ٢، ص ٢٠٩.

(١٢) السوسي، **خلال جزولة**، ج ٢، ص ٧.

الدين وإرجاع شؤون حياتهم بتفاصيلها إليه، بل علينا أن نذهب أبعد، فنرى في هذا القول وأمثاله دعوة مستمرة إلى الإبقاء على التعلق المتبادل بين مجتمع ونخبته العالمة. فهناك من جهة مجتمع ذو حاجة دينية ملحّة تجعله يتّجه باستمرار إلى النخبة المختصة فيه بالعلم الديني، وهناك من جهة ثانية حاجة هذه النخبة مالكة «العلم»، إلى هذا المجتمع كمصدر حقيقي لما لعلمها من قيمة، الأمر الذي يمكّنها من إنفاذ سلطتها العلمية داخله.

أولاً: الذاكرة (العلمية) المفقودة

وقف[١٣] محمد المختار السوسي يوماً في زاوية آيت اسحق، في الأطلس المتوسط، وبحث عن آثار علمائها الدلائيين القدامى، فلم يجد. وهنا ارتاع لما رآه من آفة مخيفة وقعت بأحفاد أهل الدلاء مؤسسي إمارة كبرى، وهي فقدان ذاكرتهم الجماعية، أو ما اعتقد أنه كذلك. فذاكرته هو تحفظ الكثير من تاريخ هذه الزاوية وعلمائها، ولكنه الآن أمام تاريخ قد انقطع. واستحضر سوس: إن بها الآن العشرات من أمثال زاوية الدلاء، أي الزوايا ـ المدارس. وهي أيضاً مهدّدة بأن يطويها النسيان كما طوى الزاوية الدلائية، ليس فقط كمراكز يصدر منها «العلم»، وتنتشر منها القداسة في المحيط، وإنما أيضاً كذاكرة. وخاف أن يأتي على سوس زمان تنسى فيه ذاكرتها العلمية كما نسي أحفاد الدلاء ذاكرتهم المجيدة.

وهنا نبت في ذهن المختار ـ كما يخبرنا ـ مشروعه الكبير: مقاومة اضمحلال الذاكرة السوسية (أو ما رآه كذلك)، وذلك بتثبيتها بالتدوين. وكما نشأ التدوين في بدايات العلم الإسلامي لمقاومة النسيان، وتثبيت العلم (الذي كان دينياً في بداياته) بالكتابة، فكذلك قرّ قرار صاحب **المعسول** أن يقوم بالتدوين الشامل للتراث العلمي لأهل سوس، حتى لا يحل بذاكرتهم ـ أي العلمية ـ ما حل بأهل الدلاء.

انطلق المختار يقيد، أي يضع «القيد» على العلم وأخبار أهله حتى لا تضيع في سراب النسيان.

فحين نقرأ **خلال جزولة**، نحس بأنفاس الرجل وهو يلهث، ويتنقل بين قرى سوس، يحل في المدارس، وفي الزوايا، يستنطق الرجال، ينقّب عن خزائن الكتب،

(١٣) السوسي، **المعسول**، ج ١، ص (د).

يستقصي أخبار أسر أهل العلم والرئاسة، يسجل الأنساب. . . يفعل هذا كله وهو موزّع بين الحرص على الدقة اللازمة لضبط هذا كله، وبين الوقت الذي يطارده. وكثيراً ما ضحّى بدقة الاستقصاء والضبط في سبيل التسجيل الفوري، ولو ظل أبتر أو يشوبه ظن. كم مرة حُملت إليه أكياس وصناديق، ونُثرت أمامه أكوام الكتب المخطوطة، ينظر فيها، يصل الليل بالنهار في الفحص والنقل، فلا يستطيع الاستيفاء، وأمامه قرى أخرى ومدارس وزوايا وأعلام، وأين له الوقت ليفحص الفحص الجامع، ولكنه يعزّي النفس بأن تحصيل بعض الشيء خير من لا شيء.

وهو في هذا كله يعي بأنه متفرد في ما يصنع[١٤]. فيعجب أهل العلم في سوس وهم يرونه ينتقل بينهم يقيّد عنهم ما يسمع من أخبارهم، ويصف ما يعرضون عليه من خزاناتهم، ويسجل أنسابهم، خصوصاً ما يتصل منها بالعلم والولاية والرئاسة، أما هو فيعجب من إهمالهم التقييد، ومآل ذلك عنده فقدان الذاكرة التاريخية[١٥].

فما هي هذه الذاكرة التي خاف المختار أن تصيبها آفة الفقدان؟ إنها الذاكرة العلمية أساساً. صحيح أنه قد اهتم بتاريخ سوس، وأخبار رجاله، وبعوائد بعض نواحيه، مثل «تارودانت»[١٦] و «إيليغ»، ولكن سوس الحقيقية تظل عنده هي **سوس العالمة**، وذاكرتها بالنسبة إليه هي ذاكرة علمها الكتابي[١٧].

وهنا نجد أنفسنا أمام هذه المفارقة: إن الرجل قد لاحظ أن تاريخ سوس لم يكتب حقيقة بعد، ولاحظ أيضاً أن إسهام سوس في الثقافة المغربية العربية لم يقدر القدر الحق. لذا فهو قد نصب نفسه لإبراز نصيب سوس في الثقافة المغربية العربية

---

(١٤) قال له قائل ما معناه: «ولا عجب أنت لا تزال كما كنت لم تفتر همتك بالمكث في الجبال التي لا يعرفون مثل هذه الهمم، فقلت له ما زدت على أني رأيت الدر تساقط رطبه فحرصت على ألا تضيع، والعلم صيد والكتابة قيده». انظر: السوسي، **خلال جزولة**، ج ١، ص ٢٤؛ «فإنني وحدي هو المعتني بالتقييد» (ج ١، ص ٥٤).

(١٥) يمر على واد كان قاعدة «ولتيتة» حين كانت لهذه إمارة أيام السعديين ثم في عهد إمارة تازروالت، فيعجب إذ «ذهب ذلك كله تحت ظل الجهالة التاريخية». المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٤.

(١٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧ ـ ٣٠، والسوسي، **المعسول**، ج ١، ص ٢٥ ـ ٦٣. ومع ذلك فهو يؤكد أن ما هو مجتمعي أهل ليكون موضوعاً للعلم، «وقد يطلع بعض الأغبياء العريضي القفا على هذا، فيستبرد الاعتناء بمثله»، السوسي، **خلال جزولة**، ج ١، ص ٣٠؛ ويتمنى لو «يفسح لي المجال لأترسّم أيضاً الأفكار الاجتماعية من ألفاظهم كما أترسم أفكارهم العلمية»، السوسي، **خلال جزولة**، ج ٢، ص ٦.

(١٧) «فقطر سوس واسع فسيح، في كل ناحية من نواحيه ما يستحق من العادات والتقاليد [. . .] أن يمر عليه الباحث إلاّ وأعاره من عنايته طرفاً. هذا على أننا لا نعنى كثيراً إلا بالجهة العلمية التاريخية». انظر: السوسي، **خلال جزولة**، ج ١، ص ٦.

الإسلامية. فكان مشروعه محلياً وطنياً عربياً إسلامياً في آن واحد. كيف تستقيم هذه الأبعاد جميعاً؟ ألا يكون في الأمر مفارقة؟ إن كاتب **المعسول** رام إبراز إسهام سوس الثقافي، لكن أية ثقافة؟ كيف يعبّر مجتمع غير عربي اللسان عن نفسه بثقافة عربية. إن مشروع المختار السوسي ـ وقد كان له مشروع بالفعل ـ هو إبراز الخصوصية الثقافية السوسية، لكنها خصوصية عجيبة تعبّر عن نفسها بلغة هي غير لسان أهلها الطبيعي. لا نجد لدى الكاتب السوسي أي شعور بأن في الأمر مفارقة، باستثناء بعض ملاحظات نجدها عنده عارضة ومتفرقة(١٨).

تحمل هذه الخصوصية السوسية كما رآها إشكالاً لم يتبينه الكاتب السوسي، وربما يرجع عدم وعيه بها إلى عدم طرح المسألة الثقافية في تلك المرحلة من الفكر والعمل الوطنيين. وهذا ما يتّضح من تحليل المسيرة العلمية للكاتب.

لا بد من أن يرحل طالب العلم السوسي في طلب العلم، وقد تكون رحلته قريبة، فينتقل في مدارس القبائل الأخرى، وقد تبتعد لتبلغ حواضر العلم، إلى مراكش وفاس على الخصوص، وقد يوغل في الرحلة شرقاً إلى تونس أو إلى مراكز العلم في المشرق العربي.

إن الرحلة حدث مهم في حياة الطالب السوسي، لأنها تنتزعه من موطنه البادي ليتصل بالحاضرة المعربة، فهو إذاً يغترب اغترابين: اغتراب في نمط المعاش واغتراب في اللسان.

لكن «الرحلة» بالنسبة إلى الطالب السوسي تبدأ قبل أن يغادر مجاله الأصلي، ذلك أنه يبدأ «الرحلة» بفكره وهو يدخل عالم اللغة والعلم العربيين. وهو إذ يوغل، وكلما أوغل في هذا العالم، كلما اتسعت المسافة بينه وبين مجتمعه، ولكنها مسافة ضرورية لإدراك الامتياز الاجتماعي الذي يجعل منه فقيهاً مستشاراً ومحكّماً بين الأهالي، سواء في أمورهم اليومية، أو حين يحدث بينهم نزاع.

---

(١٨) مثلاً ما يذكره من أن والده كان يروي حكاية شاعرين ألقى كل منهما قصيدة في محضر أمير تازروالت، علي بودميعة، الأول بالعربية والثاني بالشلحة: «وكان والدي يضحك ويقول: أخبرني بعض من حضر أن بعض الشلحيين النظّامين (أي باللغة الأمازيغية) قام أيضاً [أي بعد أن ألقى الشاعر الآخر قصيدته بالعربية] ليمدح سيدي علي [بودميعة] فأراد بعض الفقهاء أن يسكته، فقال له سيدي علي: دعه، فبقي حتى أتم ما قال: فيقول والدي إثر ذلك: لا أدري ما الفرق بين الرجلين، إلاّ إذا عظمنا العربية فقط!». انظر: السوسي، **ايليغ قديماً وحديثاً**، ص ٤٧ ـ ٤٨.

إن طالب العلم السوسي راحل دائم بعلمه العربي عن المجتمع اليومي للأهالي، ولكنه مع ذلك عائد إليهم بحكم الحاجة المتبادلة بينهم وبينه: فهم محتاجون إلى علمه لضبط أعمالهم الفردية والجماعية وفقاً للشرع، ولإضفاء المعنى (الشرعي) على حياتهم، وهو محتاج إليهم لأنهم المصدر والموضوع لسلطته العلمية.

وطالب العلم السوسي حين يرحل مغادراً مجاله الأمازيغي إلى حواضر العلم المعربة، فلكي يبني رأسمالاً ومعرفة غريبة ولكنها مطلوبة، يكتسب علماً مستغلقاً على قومه. إن رحلته إلى طلب العلم هي غياب ليس كأي غياب عادي يقوم به شخص عادي، لأن طالب العلم الرحالة يعود إليهم مختلفاً، متميزاً، يتحول من شخص إلى شخصية مرموقة. لقد رحل إلى المدن الحواضر ليعود وهو يروي عنها مباشرة، وهو بذلك يتجاوز علم الضاحية إلى علم المراكز، يتجاوز الوسطاء من فقهاء الضاحية المنتشرين في كتاتيب القرى ومدارس القبائل والزوايا ليصبح بالنسبة إليهم مرجعاً للعلم. إنه بعد رحلته البعيدة قد تسامى تسامياً مضاعفاً: عن الأهالي وعن فقهاء الضاحية.

كانت رحلة المختار العلمية إلى مراكش، حيث أقام سنوات خمس، ثم إلى فاس، وبقي فيها أربع سنوات، ثم قضى سنة في الرباط. وعاد بعد هذا كله ليقرر الاستقرار في مراكش. هو إذاً لم يعد إلى موطنه الأصلي، بل اختار مراكش. لماذا مراكش؟ ربما لأنها مدينة غير بعيدة عن جنوبه السوسي. فأراد أن يجمع بين حسنات «الحضارة»، من دون أن ينقطع عن بيئته الأصلية وعوائدها، خصوصاً في حياته الخاصة. وكأي شخص قروي احتك بالمدينة، فهو يتحدث عن «الحضارة» حديث مقارنة بينها وبين «البداوة». والحضارة عنده قبل أن تكون وسائل للرفاه المادي، فهي علم وتهذيب طباع، «مادتها من العلوم والأخلاق الفاضلة، ومن المجتمع النقي الفكر»[19]. فهو إذاً ينتقي من هذه «الحضارة»، ولا يسلّم بميراثه القروي (أو البدوي في اصطلاحه). ولعل مقياس محافظته على عمقه القروي يتمثّل في حياته العائلية. فها هنا قد ضرب حصاراً حول بيته. وهو قد انتقى من «الحضارة» ما رآه نافعاً لشخصه، ولفكره خصوصاً، ولكن طريقة الحضريين في المعاش، قد أوقفها عند عتبة باب بيته[20].

---

(١٩) السوسي، **خلال جزولة**، ج ٢، ص ١٢١.

(٢٠) اختار زوجة له من سوس: «اقترنت فحاولت أن أبقى بدوياً لا يأخذ من الحضارة إلا بمقدار، فأغلقت باب داري على النساء، فأمكن لي أن أستريح [. . .] فلا (شوف اللحم) ولا (شوف الحوت) ولا (شوف الزعفران) يلج أذني؛ نقنع بخبز الشعير والزيت مع الخضر، وبما تيسر من الكسكسي، ومتى تيسر لحم فذاك [. . .] ولا جار أصلاً من الجهات الأربع»! المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٨.

ثانياً: السوسي واليوسي

وهنا يقارن بين حاله وحال سلفه اليوسي، فعالم القرن السابع عشر الأمازيغي الكبير لم يكن قروياً فحسب، بل إن علمه أخذه أصلاً من مدارس «البادية»[٢١]. وحين حلّ في فاس لم يكن ذلك ليطلب العلم، بل ليعلّمه. وفي فاس اشتدت خصومة فقهائها إياه، ولم ترُق له المدينة وحاجاتها المصطنعة وما تستلزمه من تكاليف، فقرر الهجرة والعودة نهائياً إلى قريته. ويعاتبه السلطان المولى اسماعيل على هذا «الارتداد»، فيجيب برسالة يبسط فيها ما وجده من عسر في المدينة، مما لم يلائم طبعه ومألوفه، ويعقد فيها مقابلة بين المدينة والبادية، مؤثراً هذه الأخيرة. ويُعنَى المختار السوسي بهذه الرسالة، ويعارضها برسالة أخرى يقارن فيها بين حاله وحال اليوسي الذي لم يفقد في واقع الأمر في قريته القريبة من فاس ما يفقده ساكن البوادي من يسر الحياة والاتصال بطلاب العلم: «إن الراحة التي يمدح بها اليوسي مُستقرَّة هناك في باديته، وهو في علم وفراغ بال وتدريس [. . .] وإن يكن الشيخ اليوسي طابت له البداوة كما وصفها من جري ساقيتين وسط الدار، ومن تيسر المؤونة [. . .]، فإنني [. . .] على عكسه في كل ذلك، فإن كل شيء عندي في الحاضرة محتضر، وكل شيء عندي في البادية بعيد المتناول»[٢٢].

ومع ذلك. . . فالرجل لم يهجر موطنه الأصلي إلى ما سماه بالحضارة. أوَلم يكن مشروعه هو إحياء «سوس العالمة»؟ هو يرفض سوس المنفَى، وغربته العلمية فيها، فيكتب مثلاً: «نزلت بين ظهرانيكم [منفياً] وفيّ جذوة تتقد علماً وهمة، فرددتها إلى إحياء مجدكم وتاريخ بلادكم، فلم تكادوا تحسون ذلك [. . .] ثم بعد لا يتوهَّمن متوهم أني نبذت أهلي، وكشفت عن عيوبهم، فإن أهلي هنا في (إلْغ) هم أولئك العلماء المذكورين وحدهم [. . .] ولا أبالي إن استثنيت هؤلاء العلماء أن يهلك من يهلك!»[٢٣]. لا شك في أن الغربة كانت قد اشتدت على الرجل وهو يكتب مثل هذا الكلام، وهي غربة علمية أصلاً، ولا سيما أن علم قومه قد سقط في الخرافة، فصار صاحبنا يسكت أو يجاري[٢٤]. إنه كان مطلعاً على ما كان يشغل المسلم المتنور في تلك

---

(٢١) «البادية» في اصطلاح المغاربة هي «الريف» عند المشارقة.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢١.

(٢٤) «فصرت أسكت أحياناً، وهو الغالب [. . .] وأحياناً أورد ما أورده في صورة الشك، وأحياناً اضطر إلى المجاراة، وأنا أعذر من هم أمامي، لأن بداوتهم هي التي أملت عليهم السذاجة في التفكير». المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٣.

الحقبة. كان يقرأ الكتب الواردة من المشرق، ومجلاته، ويتتبع حوادث العالم الإسلامي: «كانت الأفكار تُتبادل، وكانت هذه المدن الثلاث: فاس، والرباط، وتطوان مركز التفكير في فجر المغرب الجديد. ومن هناك تمخضت الفكرة الوطنية المتركزة على الدين والأخلاق السامية. وكنت أصاحب كل المفكرين إذ ذاك، [. . .]، فإذ ذاك سكرت بتلك الفكرة، وأنا كما تفتحت لي الدنيا بجرائدها وجغرافيتها وكتبها الحديثة، والحركات المصرية والتركية والسورية والعراقية والهندية والأفغانية والإيرانية والتونسية، وحركة العلماء في الجزائر. هذه كلها تردّد في الآذان رنين الأجراس التي توقظ النائمين»[٢٥].

يعود المختار السوسي منفياً إلى ناحيته، فيرى علماءها ما يزالون يناقشون في كروية الأرض، وأنها من قبيل «المحال العادي [الذي] لا يقبل إلا بشاهد نص الكتاب أو السنة والاجماع [. . .]، بل إنها على الماء، والماء على الريح، وكذا على كذا إلى الصخرة والثور والحوت، وما لا يعلمه إلا الله»[٢٦].

ما أبعد الإسلام المتنور الذي وفد به المختار من رحلته عن إسلام فقهاء سوس آنذاك! هذا الفكر السلفي ـ الذي يبدأ من الأصول النصية الدينية ويعيد تأويلها، ويتعالى عن سلطة الفروع وفقهائه ـ لم يكن يجد الطريق معبّداً كما قد يتبادر إلى الذهن. لم تكن السلفية المحْدثة تعمل من دون معارضة، وكأنها في عقر دارها بمجرد أنها تتخذ الإسلام معياراً، ذلك أنها تلجأ إلى ما لم يتعوّده الفقهاء التقليديون، بل يرفضونه. من ذلك دعوتها إلى الأخذ بالعلوم الحديثة، بمبرر أن هذه العلوم قد أخذها الأوروبيون عن المسلمين وعليها بنوا نهضتهم. قد تبدو لنا مثل هذه الدعوى مبالغاً فيها، أو هي تبرير كان لا بد منه لإعطاء تأشيرة إسلامية لإدخال هذه العلوم. ولكن الرجوع إليها لطلب حقائق الأشياء، من شأنه أن يهدد سلطة العلم التقليدي. فلا بد من أن يعارضه الفقهاء، دفاعاً عن سلطتهم العلمية التقليدية. لم تكن إذاً مهمة السلفية المحْدَثة سهلة لمجرد أن خطابها إسلامي، ذلك أنها عملياً دخلت في عملية تأويل جديد مزدوج للنصوص الدينية وللأفكار والنظم الأوروبية التي قبلت اقتباسها، وهو ما لم يكن يقوم به أو يقبله الفقهاء التقليديون. فلم يكن خصوم السلفيين هم أولئك الذين نعتوا بدعاة التغريب وحسب، بل الفقهاء التقليديون أيضاً. وربما كان صراعهم مع هؤلاء أعنف

---

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢.
(٢٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٢.

لأنه استهدف انتزاع السلطة العلمية الدينية منهم. وفي الفترة التي كان فيها المختار السوسي طالباً في فاس، ثم في الرباط، ساهم في التحويل الأول للحركة السلفية إلى حركة وطنية، وكان الذين قاموا بذلك قلة معدودة من الشباب، وهم الذين يسميهم حين يستعرض ذكرياته عن تلك الفترة بـ «المفكرين».

لكن لماذا اختار المختار حين عاد من رحلته العلمية ليقرر الاستقرار في مراكش أن يكون رجل علم قبل أن يكون رجل سياسة، على الرغم مما كان للعمل السياسي آنذاك من اعتبار إجماعي، إذ كان عملاً من أجل الاستقلال الوطني؟ هل كان الأمر يرجع إلى طبع الرجل، وأنه كما يقول هو نفسه قد خُلق للعلم لا للسياسة؟ لكننا نعلم أنه كان ضمن الأفراد القلائل الذين أسّسوا أول جماعة وطنية وهو طالب في فاس، وجعلوا رئيساً لها علال الفاسي، رفيقه الطالب آنذاك، وكونوا في الفترة نفسها جمعية أخرى للتدرُّب على الخطابة بالفصحى. معنى ذلك أن العمل الوطني قد بدأ يتخذ له شكلاً جديداً في التنظيم والخطاب، فمن حيث التنظيم كانت هذه الجمعية الأولى هي لبنة العمل الحزبي الذي سيكون الوسيلة التنظيمية الجديدة، والتي ستحل محل التنظيمات التي كانت تمر منها السياسة في المجتمع المغربي التقليدي. وهذه الوسيلة التنظيمية الجديدة ستعتمد الخطبة السياسية وسيلة للتبليغ. وإذا كان قد أصبح عادياً اليوم أن يقف السياسي أمام الجماهير ليلقي خطابه، فلم يكن الأمر كذلك من قبل، وكان المختار السوسي وأصحابه، وهم يؤسسون تلك الجمعية الأولى التي سموها «جمعية الحماسة» إنما يدشنون الخطبة السياسية وسيلة جديدة للتبليغ واستمالة الجماهير للدخول في هذا التنظيم الجديد الذي أصبح يتّخذه العمل الوطني.

شهد المختار السوسي إذاً هذه الفترة الحاسمة من نشأة العمل الوطني الجديد، بل كان من مؤسسيه. فهل غيّر محور الاهتمام بعد رجوعه واستقراره في مراكش، فأصبح شاغله الأول علمياً، وبموجب اختيار؟ هذا ما يقوله هو. لكنه يخبرنا كذلك أنه كان في مراكش أيضاً ضمن الطليعة الوطنية فيها[٢٧].

لكن لماذا اعتبر أن عمل العالِـم أرسخ أثراً من عمل السياسي، حتى ولو كان هذا السياسي هو ناشر الفكرة الوطنية؟ والمقارنة هنا بين العالِـم والسياسي ينبغي ألا تؤخذ

(٢٧) «الواقع أنني معهم في جمعية سرية، ولكنهم يظهرون بالسياسة وأنا لازمت حالتي العلمية»، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١.

بإطلاق، بل انطلاقاً مما تحدثنا عنه من وضعية العالم في البيئة السوسية، وما كان له من سلطة. فهل طمح المختار السوسي إلى الارتكاز على هذه السلطة، واستثمارها في دعوة بدت له أشمل من الدعوة الوطنية؟ لكن أشياء كثيرة قد تغيّرت، أو كانت في طريقها إلى التغير، ومنها تلك السلطة التي كانت للعالم التقليدي. كما أن الأفكار السلفية الوطنية كانت ما تزال منحصرة في بعض الحواضر، فلم تتهيأ لها سوس بعد. وهكذا ظل المختار السوسي في واقع الأمر متردداً بين موقعين: موقع العالم التقليدي وموقع المثقف السلفي. فأفكاره السلفية لم يكن يستسيغها علماء سوس التقليديون، وقد تحدّث عن عزلته بينهم. ونحن من جهة ثانية ـ إذا قارنا بين سلفيته وسلفية أبناء جيله أمثال علال الفاسي ـ نجده أقرب إلى المحافظة. وقد قال عنه علال يوماً «فلان إنما هو فقيه الجرومية»، وقد حزت هذه القولة في نفس المختار ولو أنه داراها، بل قبلها بإصرار ليجعل من اهتمامه بمثل هذه العلوم عملاً سياسياً أيضاً: «فكل من يهتم بأي شيء من مقومات الأمة كيفما كان، حتى الاهتمام بالجرومية من مثلي، فإنه عند هؤلاء المستعمرين مشتغل بالسياسة»، وهو يقول أيضاً: «فرحم الله من لا يطمع فيما لم يخلق له، وسلم الزعامة لمن خلقوا لها [. . .] فليهنأوا لها وليمرؤوا». فماذا وراء مثل هذا القول؟ هل وراءه إحساس بإحباط ما؟ هل الرجل بطبعه وبيئته الأصلية كان يحس نوعاً من عدم الانسجام مع النخبة المؤسسة الحركة الوطنية، ببيئتها الحضرية وعائلاتها؟ هذا ممكن. إلا أننا آثرنا التفسير على مستوى آخر، انطلاقاً من إعلانه أن رسالته علمية بالأساس، وأن ذلك هو النهج الأعمق للحفاظ ـ كما يقول ـ على مقومات الأمة.

يبقى أن المكانة التقليدية التي كانت للعالم في سوس ـ والتي حللناها ـ قد تغيّرت، وأن السلطة التي لهذا الأخير كانت في طريقها إلى الانقراض. ولكن أفكار السلفيين الجدد، أو أولئك الذين حاولوا أن يجمعوا بين إسلام متنوّر ودعوة وطنية، كانت ما تزال بعيدة عما وراء الحواضر. لقد شاهد المختار السوسي تدهور مدارس «العلم» القديمة في سوس، وأن «العلم» في سوس ـ بمعناه آنذاك، أي العلم الديني واللغة العربية مدخل له ـ مهدد بالانقراض، فكان همه الأسبق هو الدعوة إلى انقاذ هذا «العلم»، قبل النظر في محتواه. ولما كان هذا «العلم» في سوس هو دائماً علم أقلية من حولها محيط غريب عنها بحكم ما سمي بـ «العجمة»، فإن هذه القلة بعلمها مهدّدة في وجودها نفسه، ولذا كانت ضرورة الدفاع عن استمرار وجود هذا «العلم» سابقة على الدعوة إلى تغيير محتواه وتحميله أفكاراً مجددة على النحو الذي كان للسلفية في الحواضر. ولذا كان لا بد لسلفية المختار السوسي أن تُحدَّ بحدود البيئة التي اتجه إليها اهتمامه.

وهناك حدود أخرى تخص العلاقة بين مفهومه للسلفية وعلاقتها بالتصوف الطرقي.

ومن المعروف أن السلفية الحديثة عارضت التصوف الشعبي الطرقي. وقد حاربته لسببين: لأنه مُشِيع للخرافة، ولأنه مصادرٌ للإرادة بتلقينه عقيدة التوكل، فـ «المريد» إنما يريد الآخرة، وينقاد انقياداً مطلقاً للشيخ. فحارب السلفي التصوف الطرقي باعتباره مضاداً للفكر والإرادة.

سمع المختار السوسي لداعيي السلفية، أبي شعب الدكالي، والعربي العلوي. استمع إلى دروس الأول حين قدم إلى مراكش، ثم في الرباط، وتحلق حول الثاني في فاس هو ونخبة الطلبة الذين سيؤسسون الحركة الوطنية. وقد تحمّس هؤلاء لأفكاره، ولحملته الشديدة على الطرقية.

ومع ذلك، فالمختار ابن شيخ طريقة لم يتنكر لأبيه ولا لطريقته، بل ترك عن أبيه وزاويته كتابات تمجيد غزيرة[٢٨]. ولا شك في أن مغامرة الأب، في تأسيس زاوية طارئة على سوس وإنجاحها، قد أثارت إعجاب الابن. وقد أفلح الأب في ذلك، وسط منافسة زاويتين سبقتاه إلى هذه الجهة، واستقرتا بها، وهما الناصرية والتيجانية[٢٩].

حاول المختار السوسي في فترة شبابه الأولى أن يقتفي طريق أبيه بعد وفاة هذا الأخير، فلبس لباس الصوفية، وجال على أتباع والده في النواحي، وفي مدينتي السويرة ومراكش، ولكنه رجع عن طريق الطرقية هذا بسبب منافسة أخيه الأكبر له، والذي خلف أباهما على رأس الزاوية، ولأن المختار وجد أنه لم يكن خليقاً بالتصوف. ومع ذلك، فلا بد من أن يبقى في نفسه شيء من المجد الذي أصبح للأسرة وزاويتها، ولذا استمر يعلن الاعتقاد بالتصوف وخوارقه.

---

(٢٨) كتب عن والده وزاويته وأصحابه: محمد المختار السوسي: **منية المتطلعين إلى من في الزاوية الالغية من الفقراء والمنقطعين** (تطوان: المطبعة المهدية، ١٩٦١)؛ **الترياق المداوي في أخبار الشيخ سيدي الحاج علي الدرقاوي** (تطوان: [د. ن.]، ١٩٦١)؛ **من أفواه الرجال** (تطوان: المطبعة المهدية، ١٩٦٢)؛ **أصفى الموارد في تهذيب نظم الرحلة الحجازية للشيخ الوالد** ([المغرب]: مطبعة النجاح، ١٩٦١)؛ بالإضافة إلى ترجمة والده في: السوسي، **المعسول**، ج ١.

(٢٩) الزاوية الدرقاوية طارئة على سوس، بدأ نشر طريقتها هناك سعيد المعدري الذي أخذ الورد عن أحمد بن عبد الله المراكشي (ت ١٢٧٠هـ)، وهو تلميذ للعربي الدرقاوي (ت ١٢٣٩هـ)، مؤسس الطريقة الدرقاوية. وفي إحدى سياحات سعيد المعدري في سوس لقيه والد المؤلف، فتعلّق به ودخل طريقته وسط استنكار عائلته.

وأغلب الظن أن المختار ظل موزعاً بين شيئين: بين هذه الأفكار السلفية التي كانت جديدة على المغرب آنذاك، ولم تتجاوز بعض الحواضر، وبين التعلّق الذاتي بزاوية الأسرة، وذكرى مجد أبيه. فهناك ولاء واسع لهذه الزاوية وتعلق بشيخها من طرف العديد من الأتباع في سوس، ولم يكن من السهل عليه أن يتجاوز هذا كله ويأخذ الموقف السلفي الرافض الزوايا والطرقية. ولم تكن الأفكار السلفية قد وجدت بعد قبولاً لها في تلك الجهة، وهو ما قد يعوض من الولاء الحاصل للزاوية التي أسسها الوالد الشيخ[٣٠].

لم يسلّم المختار في تراث الأسرة ـ الزاوية، ولكن لم يكن بإمكانه أيضاً أن يستأنف السير في طريقها. فقد وجد، بعد أن رحل واتصل فكره بآفاق أخرى، أن العالم أوسع مما ظل يخوض فيه فقهاء ناحيته. إن إسلام هؤلاء مليء بالخرافة، وهو يعذرهم، ولكنه لا يتخلى عنهم، إذ يبقى طموحه هو أن يظل الدين ـ كما هو عند قومه في سوس ـ شاملاً دقائق الحياة، على أن يتجدد الإسلام بمنطق الإسلام نفسه، فيظل هو المعيار العام لحياة قد تغيّرت، فلا يتغير الإسلام بنوازل العصر، بل تتغير هذه بالإسلام.

لم يرد المختار السوسي أن يجاري سلفيي الحواضر، مؤسسي الحركة الوطنية، فيقيم تناقضاً بين السلفية الوطنية وبين الطرقية.

إن سوس، والبادية المغربية عموماً لم تكن بعد مهيأة لقبول الفكرة السلفية ـ الوطنية الجديدة. فقد عرفت البادية المغربية أشكالاً أخرى لمقاومة الاستعمار. وفي ما يخص سوس، كانت حركة الشيخ ماء العينين وابنه الهيبة ما تزال حاضرة في الأذهان. وهي حركة مزجت التصوف الطرقي بالمقاومة. ومثل هذه الحركة ما كان المختار ليجد نفسه غريباً عنها. كان من شأن مثل هذا الشكل من العمل الجماعي المقاوم للاستعمار ـ ذي المحتوى الديني الصوفي الوطني والمرتكز على قاعدة جماهيرية كانت متوفرة لها آنذاك ـ أن يجد في وجدان الكاتب السوسي تعلقاً أعمق. ولكن الذي قاد الحركة الوطنية في نهاية الأمر هو هذه السلفية الوطنية التي نبتت في الحواضر، وتعلق بها

---

(٣٠) «وقد تطورت بسرعة من أحوال الطلبة إلى أحوال الفقراء، بل إلى أبناء الزوايا مع الفقراء [...] وكان ما ألاقيه من الإكبار يسكرني». انظر: السوسي، **خلال جزولة**، ج ٢، ص ٢٢١؛ ثم في ما بعد: «فقد أرتني الأيام أن استعدادي لم يكن إلا للعلوم، لا للتصوف الذي تلهو به نفسي إذ ذاك، وإن كنت مغرماً بالتصوف عقيدة» (ص ٢٢٣).

المختار السوسي، ولكن تعلقه بها كان يصطدم عنده بحدود ذاتية آتية من تربيته، وميراث أسرته الطرقي، وما كانت عليه بيئته السوسية آنذاك.

ولعل هذا كله مما يشكل تناقضات هذه الشخصية الفذّة، وغناها أيضاً، وتفردها من بين النخبة المفكرة الأولى التي أسست العمل الوطني في المغرب، الأمر الذي يجعلها موضوعاً خصباً لأبحاث تنكب عليها أكثر مما عمل حتى الآن.

أما اهتمامنا بها هنا، فكان باعتبارها حالة ممتازة للجواب عن هذا السؤال: ما هي طبيعة السلطة العلمية ومرتكزاتها في مجتمع إسلامي غير معرّب؟

القسم الثاني

سياسة الفيلسوف

الفصل التاسع

مدينة الفيلسوف

إن عدم دخول العقلانية الفلسفية في بلورة تصور مدني للنظام السياسي، لهو دليل على أن الفلسفة لم تدخل بكيفية متكاملة في النسيج الثقافي ـ الاجتماعي الإسلامي.

لقد دخلت الفلسفة إلى الثقافة الإسلامية في أول الأمر بطرق غير مباشرة، وأهمها طريق الطب. فنظراً إلى حاجة الحكام والأعيان إلى هذا العلم الضروري للعناية بأجسامهم، فإنهم قربوا الأطباء. ولما كان الطب علماً من علوم الفلسفة، باعتبار أن الأطباء كانوا «حكماء»، أي فلاسفة ومتفلسفة، فإنهم أدخلوا شيئاً فشيئاً بقية العلوم الفلسفية ونظامها العام، وهو نظام متكامل لتفسير الكون من حيث أصله وحركته وغايته، بما في ذلك وجود الإنسان كمركز لهذا الكون، الأمر الذي يشكل ايديولوجيا عامة تقابل الايديولوجيا الدينية في خلق الكون والإنسان والمعاد. وهو تقابل يكتسي طابع التضاد في قضايا كبرى. وقد حاول الفلاسفة إيجاد حل لهذا التضاد بالقول بـ «التوفيق» بين الدين والفلسفة، والذي كان في حقيقة الأمر وسيلة إلى تأكيد شمولية الفلسفة، وأن ما تقول به الأديان يمكن أن يؤول ليصبح هو نفسه ما تقول به الفلسفة، لكن الأديان تقوله على نحو مبسط وفي متناول أفهام عامة الناس.

صحيح أن الفلاسفة الإسلاميين لم يقولوا جميعهم بالتوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين العقل والنقل. فلم يقل به مثلاً محمد بن زكريا الرازي وأبو سليمان السجستاني، وهما من أخلص الفلاسفة إلى النموذج الفلسفي، أو إلى «السيرة الفلسفية»، بحسب تعبير الرازي، إلا أن الذين قالوا بالتوفيق لم يقولوا به إلا لاستعماله كـ «جواز سفر» يتم الدخول به إلى بلاد الإسلام وثقافته.

ثم إن الفيلسوف قد استعمل حجة «المنفعة» لإدخال الفلسفة إلى المجتمع الإسلامي، وبأنها تضم علوماً نافعة للمسلمين ديناً ودنيا: فالأرطميطيقا (وهي في تصنيف علوم الفلسفة تدخل في ما يسمى بـ «التعاليم»، أي الرياضيات والفلك والموسيقى) نافعة لهم في تقسيم المواريث، أي هذا الفرع الفقهي الذي يسمى بالفرائض، «وهي صناعة حسابية لتصحيح السهام لذوي الفروض»، بل اعتبرت الفرائض فرعاً من فروع الأرطميطيقا. وكذلك الهندسة، وهي أيضاً من علوم «التعاليم» بحسب التصنيف الفلسفي للعلوم، ومن فروعها علم المساحة، وهو علم اعتبر من العلوم النافعة شرعاً، إذ إن الحاجة إليه لازمة لـ «توظيف الخراج على المزارع والفدُن وبساتين الغراسة»، وأيضاً فهو ضروري للفصل في منازعات قضائية عقارية «بين الشركاء أو الورثة». وعلم «المناظر» (أو البصريات) وهو فرع من العلم الطبيعي الذي يحتاج إليه أيضاً في «معرفة رؤية الأهلة»[1].

هكذا إذاً كان بالإمكان إدخال الفلسفة بـ «التقسيط» إلى البيئة الثقافية الإسلامية، وذلك بإثبات أن علومها ـ كتلك التي ذكرنا ـ هي علوم نافعة شرعاً، بالإضافة إلى منفعتها الدنيوية، وإلى صحة منطقها البرهاني.

وطبعاً بقيت هذه القضية الشائكة: وهي أن هذه العلوم هي فروع من شجرة الفلسفة، أصلها هو ما سمّاه الفلاسفة «العلم الإلهي» بمبادئه الكلية المفسرة للوجود تفسيراً شاملاً يرجعه إلى أسبابه الأولى، بحيث إن هذا «العلم الإلهي» هو في نهاية الأمر نوع من العقيدة الفلسفية الشاملة. وقد صعب التوفيق بينها وبين نظام العقيدة الدينية على رغم كل المحاولات. كما حاول علماء اسلاميون، كالغزالي، أن يفصلوا العلوم الطبيعية والمنطقية والرياضية عن أساسها الميتافيزيقي، أي عما اصطلح عليه الفلاسفة بـ «العلم الإلهي» الذي عدّه الغزالي مناقضاً العقيدة الإسلامية، وذلك لكي تصح إفادة المسلمين من بقية العلوم الفلسفية العقلية والنافعة. فعند الغزالي مثلاً يعتبر المنطق الأرسطي ليس بالضرورة لصيقاً بالمنظومة الفلسفية الأرسطية ككل، بل يمكن استعماله في العلوم الإسلامية، كأصول الفقه وعلم الكلام، بل إن علماء المسلمين المتأخرين قد عكفوا على العناية به لا كمدخل منهجي للعلوم، بل كعلم قائم الذات.

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، ص ٩٠٠ و٩٠٤.

أولاً: الفلسفة تمتطي حصان الطب

لقد استعملت الفلسفة أساساً «جواز سفر» الطب لتدخل به إلى الثقافة والمجتمع الإسلاميين، لكنها مع ذلك لم تتجاوز طبقة الأعيان، أعيان السلطة بصورة خاصة، وذلك طلباً للرعاية والحماية. والواقع أن الطب قد استعمل أيضاً مطية للأقليات العاملة غير المسلمة لتجد لها مكانة داخل نخبة المجتمع الإسلامي. ولهذا السبب نجد أن الطب أدخله مسيحيون قاموا بترجمات لأهم كتبه اليونانية القديمة، وبالتالي للكتب العلمية والفلسفية الأخرى التي يعتبر الطب جزءاً منها. وليس من قبيل الصدفة أن نجد أن أهم مؤسسة قامت بالنقل المنظم للتراث اليوناني إلى العربية، وهي «دار الحكمة» التي أنشأها الخليفة المأمون، كان على رأسها أطباء مسيحيون. وما كان يمكن للطب ـ وهو يجر وراءه الفلسفة وعلومها، وخصوصاً أن نقلتها كانوا أفراداً من الأقلية غير المسلمة ـ أن يدخل إلى بيئة إسلامية ولو كانت بيئة النخبة، إلا بتشجيع من قمة السلطة، أي من الخلفاء أنفسهم، وهذا هو ما حصل بالفعل.

لقد دخل الطب رسمياً مع بدايات الدولة العباسية، وكان لأسرة مسيحية نسطورية ـ وهي أسرة بختيشوع ـ الدور الأول في ذلك. وقد بدأ صعود هذه الأسرة حين استدعى الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور لعلاجه الطبيب جرجس بن بختيشوع من جنديسابور ـ هذه المدينة التي كانت من مراكز انتقال التراث الهلنستي إلى العالم الإسلامي ـ حيث كان رئيساً لمستشفاها. وقد حل ببغداد سنة ١٤٨هـ/ ٧٦٥م. ثم توالى أفراد هذه الأسرة التي توارثت صناعة الطب ليناط بهم تطبيب خلفاء بني العباس. فالمهدي، خليفة المنصور، استدعى بختيشوع بن جرجس ليعالجه ثم عاد هذا الأخير إلى جنديسابور، حيث خلف ابنه على رئاسة المستشفى، إلا أن الخليفة الرشيد استدعاه من جديد ليستقر في بغداد، ويكون رئيس أطباء البلاط. كما أن ابنه جبرائيل بن بختيشوع اتصل بالبرامكة، ثم طبب هارون الرشيد. وقد أصبح ابن جبرائيل، الذي اسمه أيضاً بختيشوع، طبيباً للمأمون، يصاحبه في غزواته، ثم أفل نجمه في عهد الواثق، ليظهر من جديد وقد نال حظوة كبرى لدى الخليفة المتوكل. وكان لابن جبرائيل ابن اسمه عبيد الله، ترك مهنة الطب، وامتهن مهنة الحساب، إلا أن ابن هذا الأخير، واسمه جبريل، عاد واستأنف مهنة أجداده. وقد استمر أفراد الأسرة في هذه المهنة التي ربطتهم بأهل السلطة، ومنهم بختيشوع بن يحيى الذي أصبح طبيباً للخليفة الراضي.

لقد مكنت مهنة الطب أفراد هذه الأسرة، الذين أصبحوا أطباء الخلفاء ووزرائهم، من أن ينالوا ثروة وجاهاً عريضين، ولكنها أيضاً عرضتهم لنكبات، كما هو معهود آنذاك، ذلك أن أطباء البلاط هؤلاء كانوا أوثق الناس صلة بالخلفاء، ليس فقط لأنهم يباشرون تطبيبهم حين يمرضون، بل أيضاً لأنهم يراقبون مأكلهم، وشرابهم، خصوصاً أن من هؤلاء الخلفاء من كان يدمن الشراب. فطبيب الخليفة هو أعرف الناس بجسم الخليفة ـ أهم جسم في الدولة ـ وبخفايا أسرار حياته الخاصة، بما فيها من شراب وجماع مما لا يطلع عليها إلا هو.

ثم إن طبيب الخليفة كان أدخل الناس إلى أهله ونسائه، ذلك أن له بفضل درايته الطبية سلطةِ مبسوطة على جسم الخليفة، وعلى أجسام أهله وخاصته، الأمر الذي يجعله أكثر الناس اطلاعاً على أسرار القصر الخفية.

من هنا كان لطبيب البلاط مركزه وخطره، فكثيراً ما وقع الالتجاء إليه للقيام بالعمل الحاسم لقلب السلطة داخل البلاط، كأن يدس في طعام الخليفة ما يضع حداً لحياته وملْكه[٢].

قد يكون سبب النكبات التي يتعرّض لها أطباء الخلفاء هو أنهم لم يعودوا محل ثقة الخليفة، أو طمع هذا الأخير في ما جمعوه من أموال. وهكذا نجد الرشيد ينكب جبرائيل بن بختيشوع، فيشفع له وزيره الفضل بن الربيع، ليعود المأمون فيسجنه لاتهامه بمساندة أخيه الأمين إبان الصراع بينهما. كما ينفي الخليفة الواثق بختيشوع بن جبرائيل، فيقربه المتوكل، ثم ينفيه هذا من جديد إلى البحرين، ويستمر منفياً فيها إلى حين وفاته سنة ٢٥٦هـ.

وطبعاً فقد كان للأطباء المتصلين بالخلفاء ثراء واسع، فقد قيل إن بختيشوع طبيب المتوكل «كان ثرياً نبيل القدر وإنه كان يضاهي المتوكل في اللباس والفرش»[٣]. كما كان الخليفة الواثق يسمّي يوحنا بن بختيشوع «مفرج كربي»[٤]، أما ابنه بختيشوع فـ «كان له من المقتدر الإنعام الكثير والإقطاعات من الضياع»[٥]. وكذلك كان حال

(٢) مثلاً بختيشوع بن يحيى اتهم بقتل الأمير هارون، ابن الخليفة الراضي (سنة ٣٢٤هـ).

(٣) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥)، ص ٢٠١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

أطباء الغرب الإسلامي، كما يروي لنا المخبر الأول عنهم، وهو ابن جلجل، فنجد من بينهم أطباء يهوداً مرموقين، مثل اسحق بن سليمان، وبني حسداي. وبحسب استقرائنا سيرهم، نجد أن بعضهم قد حصل على ثروة وجاه بسبب اتصاله بالخلفاء، كما هو حال اسحق بن سليمان الاسرائيلي الذي طبّب عبيد الله الشيعي، ويحيى بن اسحق طبيب الناصر، والذي صار وزيراً له. ولكن بعضهم الآخر قد كسب الكثير من تطبيب أعيان الناس وعامتهم ممن كانوا يستطيعون دفع ما يحدّده الأطباء من «أتعاب» كما يقال اليوم. فهذا خالد بن يزيد قد كسب بالطب الأموال والعقار. وهذا ابن ملوكة النصراني «كان على باب داره ثلاثون كرسياً لقعود الناس»[٦]. وهو ما أمكن هؤلاء الأطباء من سعة في العيش جعلت الذين يأنفون منهم خدمة السلطات أن يكونوا في غنى عن ذلك، مثل أبي جعفر أحمد بن ابراهيم الذي «لم يركب إلى أحد من رجال افريقيا ولا إلى سلطانها»[٧]، أو محمد بن الفتح طملون الذي لم يخدم أياً من أعيان السلطة بالطب، في حين أنه «لم يكن من الاشراف في وقته إلا وهو يحتاج إليه»[٨].

لقد كان الطب مطية لدخول الفلسفة إلى الثقافة الإسلامية كما ذكرنا. ومن اسباب ذلك، أن تاريخ الطب مرتبط بتاريخ الفلسفة. فالأطباء في الأمصار الإسلامية، وقد تناقلوا طب الأوائل، تناقلوا أيضاً تاريخ الفلسفة. ولا أدل على ذلك من الظرفية التي أُلّف فيها أهم مصدر عربي في تاريخ الطب، وهو **تاريخ الأطباء والفلاسفة** لاسحق بن حنين (سنة ٢٩٨هـ). ويذكرون في سبب تأليفه أن مناظرة جرت في محضر وزير عن قدماء الأطباء، فأجاب اسحق بأن «الكلام في التاريخ صعب [. . .]، لكن الذين ارتاضوا في العلوم الفلسفية هم أعرف الناس من غيرهم»[٩]، بمعنى أن تاريخ الطب هو تاريخ الفلسفة، وأن الفلاسفة اعرف بهذا التاريخ، فهم «أهل الذكر» فيه. فطلب إليه الوزير تأليف كتابه المذكور.

وقد كان المصدر الأول لاسحق بن حنين هو ما كتبه في الموضوع فيلسوف

---

(٦) أبو داود سليمان بن حسان بن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، يليه **تاريخ الأطباء والفلاسفة**، تأليف اسحاق بن حنين المتوفى سنة ٢٩٨هـ، تحقيق فؤاد سيد، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٩) اسحاق بن حنين، **تاريخ الأطباء والفلاسفة**، في: ابن جلجل، المصدر نفسه، ص ١٤٩. ويقول اسحاق: «اعتمدت من جملة التاريخات على تاريخ يحيى النحوي [. . .] وقد أدخلت أنا في خلال ما قاله ذكر من كان في عصر كل واحد من الفلاسفة» (ص ١٥١).

مسيحي من المدرسة اليونانية في الاسكندرية عاش في القرن الخامس الميلادي، وهو يحيى النحوي (يوحنا فيلوبونوس)، ولم يزد عليه سوى ذكره الفلاسفة الذين عاصروا كل جيل من أجيال قدماء الأطباء. والغريب أن اسحق لم يذكر أي طبيب من الفترة الإسلامية على رغم وجود أطباء. وقد استمر كتاب اسحق بن حنين، والمعتمد أساساً على يحيى النحوي، هو المصدر الأول لتواريخ الأطباء التي وضعها المسلمون في ما بعد، والذين يكادون ينقلون عنه بالحرف، مثل ابن النديم في **الفهرست**، و**منتخب صوان الحكمة** المنسوب لأبي سليمان السجستاني، وكتاب **نزهة الأرواح** للشهرزوري، و**مختار الحكم** للمبشر بن فاتك. أما **طبقات الأطباء والحكماء** لابن جلجل، فقد اعتمد ترجمات عربية لأصول لاتينية (وهو شيء نادر، لأن المعروف، خصوصاً في المشرق، هو أن النصوص العلمية والفلسفية المترجمة إلى العربية هي النصوص اليونانية، التي إما أن تكون قد ترجمت مباشرة، أو بواسطة السريانية).

كان الطب إذاً هو المدخل إلى الفلسفة، ولا سيما أن الطب في مفهومه القديم لم يكن علماً تخصصياً يمكن أن يدرس من دون الرجوع إلى تاريخ الفلسفة (كما هو الشأن بالنسبة إلى علم الطب الحديث الذي لا يضطر المتخصص فيه إلى دراسة تاريخه، أو بالأحرى الإلمام بأسسه الفلسفية). أما الطب القديم، فقد كان لصيقاً بتراثه الفلسفي، إذ كان يصدر عن نظرة عامة إلى الكون، وإلى الطبيعة. فالطب، في المنظور الفلسفي ـ الطبي القديم، كانت مهمته اعادة التوازن الطبيعي إلى الجسم، التوازن الذي اختل باختلال العناصر المكوّنة لمزاجه، فوجب إعادة التوازن والمزاج بإعادة التأليف الطبيعي للعناصر المكونة للمزاج الطبيعي. فقد كان الطب إذاً جزءاً من منظومة معرفية عامة، الأمر الذي جعل الطب القديم متصلاً اتصالاً عضوياً بالفلسفة.

لهذا السبب، حين دخل الطب إلى الثقافة الإسلامية، دخلت معه الفلسفة، لأنه فرع من فروعها.

وما يشهد أيضاً على أن الفلسفة قد دخلت الثقافة الإسلامية عن طريق الطب هو كون أوائل نقَلة التراث العلمي ـ الفلسفي اليوناني أطباء. ومن هؤلاء أفراد من عائلة بختيشوع، ويوحنا بن ماسويه، وحنين بن اسحق، وابنه اسحق. فيوحنا بن بختيشوع قد «نقل من اليوناني إلى السرياني كتباً كثيرة»[١٠]، مما سهّل نقلها إلى العربية عن طريق النسطوريين الذين كانت لغتهم الدينية هي السريانية. وقد ساندت عائلة بختيشوع

(١٠) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٢٧٦.

صعود طبيب سرياني آخر، وهو يوحنا بن ماسويه (ت ٢٤٣هـ)، وكان طبيباً لخلفاء عباسيين ابتداء من الرشيد حتى المتوكل. ويقال إن الرشيد قد قلّده عملاً لنقل تراث «الأوائل» إلى العربية[١١]. وقد رأس بن ماسويه أهم مؤسسة لنقل التراث اليوناني إلى العربية، وهي «دار الحكمة» التي أسسها المأمون كما هو معروف، وربما يكون الخليفة هارون قد قلّده الترجمة قبيل ذلك في ما قيل. وربما كان له أيضاً مجلس يجتمع فيه حوله «كل صنف من أصناف أهل الأدب»[١٢]، إلا أننا نعلم أنه لا بد من أن يكون الغالب على هذا المجلس هو الطابع الفلسفي، فيكون مجلسه من هذه المجالس العلمية الخاصة التي كانت معرضاً للمعارف، ومجالاً خصباً للمناظرة، كما سبق أن بيّنا ذلك.

ولابن ماسويه تلميذ من كبار نقلة العلم اليوناني إلى العربية، وهو حنين بن اسحق الشهير (ولد سنة ١٩٢هـ/٨٠٨م)[١٣]، ولو أنه قد ترجم إلى السريانية ـ لغته الدينية ـ أكثر مما ترجم إلى العربية. وقد بدأ بدرس الطب في بغداد على يد ابن ماسويه، إلا أن خلافاً، ربما يرجع إلى المنافسة، نشأ بينهما، اضطر معه حنين إلى مغادرة بغداد، والتجوال في بلدان قد يكون من بينها مصر وبيزنطة. وعلى كل حال، فقد أفادته هذه الرحلة في اتقان اليونانية والاطلاع على آثارها، الأمر الذي مكنه حين العودة إلى بغداد ومصالحة ابن ماسويه، من نقل آثار يونانية ضمن فريق «دار الحكمة». وقد أصبح حنين بن اسحق في عهد المتوكل رئيساً لأطباء قصره، وجرى له ما جرى لكثير من الأطباء الذين دخلوا في أسرار القصور ومؤامراتها، أي انتهى به الأمر إلى النكبة، فجلده الخليفة وسجنه ونزع أملاكه، ثم عفى عنه في ما بعد (كما كان يحصل عادة لغيره من الأطباء، لحاجة الخلفاء وأهل السلطة إلى صناعتهم الطبية). وقد ترجم حنين كتباً فلسفية ترجمة كان يسقط منها العبارات التي كان يعتبرها «شركاً»، على غرار تراجمة القرون الوسطى.

أما ابنه اسحق، فهو أكثر التراجمة نقلاً للتراث اليوناني. ونلاحظ في ترجماته أن الكتب الفلسفية المحض تحتل مكانة مهمة إلى جانب كتب الطب، بمعنى أن التراث الفلسفي اليوناني أصبح في ذلك العهد يدخل مباشرة إلى دائرة الثقافة الإسلامية[١٤].

---

(١١) ابن أبي أصيبعة يثبت لائحة بترجماته في: المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(١٣) عن ترجمة حنين بن اسحاق، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٧٤.

(١٤) انظر لائحة بمترجماته في: المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

لقد هيأ هؤلاء التراجمة ـ وأغلبهم كانوا أطباء موالي ـ **المتن** الفلسفي الذي سيتكوّن عليه الفلاسفة الخلّص، من الكندي إلى ابن رشد.

يُبرز تراجمة الكندي شيئين: **أولهما** أنه **أول** فيلسوف حقيق بهذا الاسم في الثقافة العربية. **وثانيهما** أنه **أول** فيلسوف **عربي**، وقد أطلقوا عليه «فيلسوف العرب». والعروبة هنا كانت تعني من له نسب عربي في زمان ما زالت فيه الأنساب محفوظة، أو يحرص على أن تكون كذلك، بل هم يبرزون «شرف» نسبه وأنه كان من بيت أمراء. وهم يرون في ذلك حالة استثنائية، إذ إن العلم لم يكن ـ على الأقل حتى ذلك العصر ـ مهنة يتعاطاها ذوو الأنساب العربية، بل يتعاطاها الموالي، خصوصاً أن الكندي كان من بيت أمراء قبيلة عربية جنوبية (كندة). ومع الزمان اختلطت الأنساب طبعاً واختلط معها الذين يمتهنون مهنة العلم والتعلّم. وهكذا فإن الفلسفة التي قام على نقل كتبها وتعاطيها أفراد وأسر غير عربية، دشنت على يد عربي من بيت أميري، وهو ما يؤكده تراجمته: «هو **أول** من أحدث هذه الطريقة (الفلسفة) التي احتذاها بعده من جاء من الاسلاميين، وإن كان **تقدمه من ارتفع اسمه وحسنت حاله** في أيام المأمون من الذين كانوا جلهم **نصارى**، وتصانيفهم يجري الأمر فيها على الأمر القديم»[١٥]. وبحسب هذا الحكم، يكون الكندي قد حوّل الطريقة الفلسفية من مجرد نقل مقلد لفلسفة الأوائل من اليونان[١٦]، وقد يكون تفسير ذلك أنه قدم حلولاً فلسفية لمشكلات عقدية إسلامية، ولا سيما أنه اعتبر حلقة وصل بين علم الكلام والفلسفة.

وبما أن الكندي دشن الطريقة الفلسفية في الثقافة الإسلامية، فقد كان عليه أن يصارع لإثبات السلطة العلمية للفلسفة، وذلك بأن ينتزع من الفقهاء خصوصاً ادعاءهم ملكية العلم الحقيقي، هؤلاء الذين ينعتهم بأنهم «أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق [. . .] ذبّاً عن كراسيهم التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين»[١٧].

ويمكننا أن نقول إن الكندي دشّن دخول الفلسفة في الصراع حول السلطة

---

(١٥) أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنكلك ايران، ١٩٧٤).

(١٦) هو ما يعبّر عنه بقوله إنه أجرى ما قاله القدماء «على مجرى عادة اللسان، وسنة الزمان. . .». انظر: «كتاب الكندي إلى المعتصم،» في: أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠)، ص ١٠٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

العلمية. وقد أدّى هو نفسه ثمن هذا الصراع. فقد كان مقرّباً من قمة السلطة العباسية، إذ كلفه الخليفة المعتصم بأن يقوم على تربية ابنه أحمد (وقد أهدى الكندي بعض مؤلفاته إلى هذا الخليفة وإلى ابنه). وقد حصل للكندي ما كان يحصل في كثير من الأحيان للمقربين من السلطان: فهو يغدق عليهم ويحميهم، كما أنه ـ لتقلبات سياسية أو لنزوات شخصية ـ قد يعصف بهم. وقد عصف الخليفة المتوكل بالفيلسوف الكندي حين لعب هذا الخليفة ورقة «أهل السنة»، فقد جلده وجرده من كتبه. ويذكر ابن النديم أن «أهل الحديث»، وخصوصاً منهم أبا جعفر البلخي كان «يطاعن الكندي، ويغري به العامة، ويشنع عليه بعلوم الفلسفة»[١٨].

إن مشكل الفلسفة في البيئة العلمية والاجتماعية الاسلامية أنها بطبيعتها معارف نخبة، وأنها ليس لها امتداد طبيعي في المجتمع الإسلامي، كما هو الحال بالنسبة إلى العلم الديني. ولذا اضطر أصحابها إلى طلب حماية أهل السلطة، والتوسل إليهم بمعارف ضرورية لهم، وعلى رأسها المعرفة الطبية التي أمكنتهم من التقرّب من ذوي السلطان، وبالتالي أن يمرروا باقي بضاعتهم الفلسفية، وأن ينصرفوا إلى علومهم الفلسفية تحت رعاية أعيان السلطة، إلا إذا اضطر هؤلاء تحت ضغط طوارىء سياسية، ومداراة للفقهاء والعوام، أن يجدوا في الفلسفة كبش الضحية.

ثانياً: الرازي وسلفه الصالح: سقراط

كان على الفلسفة إذاً أن تركب حصان الطب للدخول إلى مجالس أعيان السلطة، ثم لتتذرع به طلباً للرعاية والحماية، خصوصاً حين يظهر الفيلسوف رأيه من دون تغليفه بغلاف «التوفيق»، أو أن يظهر للناس غير ما يعتقد.

وهناك «حالة قصوى» نعرض لها الآن، وهي «حالة» أبي بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف، وذلك لاعتبارين: **أولهما** أن فلسفة الرجل كانت تناقض المعتقد السائد في بيئته الإسلامية، خصوصاً في مسألتين: في قوله بفكرة «التناسخ»، والآتية من ديانة هندية ومن معتقد يوناني فيثاغوري قديم. وكذا في إبطاله النبوّة، بل حملته عليها. والاعتبار **الثاني** هو أن الرجل كان أخلص فلاسفة العالم الإسلامي للنموذج الفلسفي. فالفلسفة عنده ليست مجرد معارف عقلية مجردة، بل هي أخلاق

(١٨) أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، **الفهرست**، تحرير غوستاف فلوغل، واعتنى به بعد موته يوهانس روديغر وأوغست موللر، ٢ ج في ١ (ليزيغ: فلوغل، ١٨٧١ ـ ١٨٧٢)، ص ٢٨٦.

وسلوك، وقد أعلن اقتداءه في سلوكه الفلسفي بسقراط، فهو «إمامه وسلفه الصالح».

والذي يهمنا من هذه القدوة السقراطية هو علاقة الفيلسوف بالسلطان: لقد رأى الرازي أن السيرة السقراطية ـ قدوته ـ تقوم على استقلال الفيلسوف عن الحاكم. لكن الرازي كان عملياً مرتبطاً بالسلطان، فهو لم يستطع إذاً تحقيق مَثَله السقراطي، فيحاول إذاً ايجاد تبرير لقصوره عن تمثل هذه السيرة الفلسفية فيقول: «إن ناساً من أهل النظر والتمييز والتحصيل، لما رأونا نداخل الناس، ونتصرف في وجود المعاش، عابونا واستنقصونا، وزعموا أنا حائرون عن **سيرة الفلاسفة**، ولا سيما عن سيرة **إمامنا** سقراط المأثور عنه أنه لا يغشى الملوك، ويستخف بهم إن هم غشوه، ولا يأكل لذيذ الطعام، ولا يلبس فاخر الثياب، ولا يبني، ولا يقتني، ولا ينسل، ولا يأكل لحماً، ولا يشرب خمراً، ولا يشهد لهواً [. . .] وأنه أيضاً **لم يكن يستعمل التقية للعوام ولا للسلطان**، بل يجبههم بما هو الحق **عنده** بأشرح الألفاظ وأبينها»[19]. تبدو صورة «سقراط» هنا صورة فيلسوف زاهد في الحياة، مستقل عن السلطان، شجاع في التصريح بآرائه أمام الجمهور وأمام الحكّام، وهي صورة لا يلبث الرازي أن يصححها في ما يتعلق بجانب الزهد والعزلة: فعنده أن سقراط كان معنياً بشؤون المدينة، محارباً دفاعاً عنها.

والسيرة السقراطية كما تصورها الرازي هي بمثابة السيرة المثال التي عليه أن يقتدي بها، مع اعتبار أن المثال إذا لم يتحقق بتمامه في سيرة المقتدي فعلى هذا الأخير أن يجتهد ويتطلع الى بلوغه قدر المستطاع: «فلسنا إذن [يقول] بمخالفين للأمر الأحمد من سيرة سقراط، وإن كنا مقصِّرين عنه [. . .]، فخلافنا إذن لسقراط ليس في كيفية السيرة، بل في كميتها»[20].

تبقى المسألة التي تهمنا هنا، وهي صلة الفيلسوف بالسلطان. تقتضي القدوة «السقراطية» بحسب الرازي أن يستقل الأول عن الثاني. لكن الرازي يقر بأنه كان متصلاً به، وقد جعل صلته به صلة في حدود التطبيب والمنادمة (لأن طبيب السلطان، وكما ذكرنا، كان في العادة نديمه لأنه يرعاه، ليس في حالة مرضه وحسب، بل هو أيضاً مرشده في تدبير شؤون جسمه وملذاته ومزاجه): «فإني لم أصحب السلطان

(١٩) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، **رسائل فلسفية**، تحقيق پول كراوس (بيروت: [د. ن.]، ١٩٣٦)، ص ٩٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

صحبة حامل سلاح، ولا متولي أعماله، بل صحبته صحبة متطبب ومنادم يتصرف بين أمرين: اما في وقت مرضه فعلاجه وإصلاح أمر بدنه، واما وقت صحة بدنه فإيناسه والمشورة عليه ـ يعلم الله ذلك مني ـ بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته»[٢١]. لكن ما طبيعة هذه «المشورة» التي يتحدث عنها الرازي؟ إنها تعني ـ ومهما كان ـ أن صاحبنا كان له مدخل ما في عالم السلطان. وعلى كل، فقد أفادته صحبته السلطان في ضمان الرعاية والحماية، خصوصاً أن هذا الفيلسوف كان يقول بآراء غريبة، بل مناقضة للمعتقدات المعهودة في بيئته الإسلامية.

لقد كان الرازي على الأرجح من أتباع العقيدة المانوية (وهي ديانة كبرى ظهرت في القرن الثالث الميلادي، وانتشرت بصورة خاصة في فارس). فالذين ترجموا للرازي تحدّثوا عن مانويته، وهناك خصوصاً شهادة البيروني في تقديمه مؤلفات الرازي (ومن المحتمل أيضاً أن البيروني كان هو أيضاً مانوياً). وكانت المانوية تناقض الأديان الكتابية في مسائل أساسية، خصوصاً في ما يتعلق بـ «النبوة». فالمانوية، باعتبارها غنوصية، ترى أنه لا ضرورة للنبوة كطريق لخلاص النفس. ولعل هذا هو ما يفسّر نقد الرازي للنبوات وللأنبياء، ولم يكن ليفصح عن آرائه لولا الحظوة التي كانت له لدى حكام ذلك الوقت بفضل مهارته في علم الطب[٢٢].

الواقع أننا أمام فيلسوف ذهب بفلسفته إلى منتهاها. لقد أفصح عن آرائه على رغم غرابتها عن بيئته الإسلامية. والذي يلفت انتباهنا هو إعلانه عن هويته فيلسوفاً: «لم نسر بسيرة إلى يومنا هذا ـ بتوفيق من الله ومعونته ـ نستحق أن نخرج بها عن التسمية فيلسوفاً». إنه إعلان فيه إصرار واعتداد. فماذا يعني ذلك؟

إنه يعني أولاً أن الرجل لم يحاول أن يُداري آراءه الفلسفية ومعتقداته التي لم تكن تساير المألوف من المعتقد الإسلامي. فهو مثلاً لم يحاول أن «يمرر» الفلسفة عن طريق «التوفيق» بين الحكمة والشريعة، كما ذهب إلى ذلك غيره من فلاسفة الإسلام.

فالفلسفة عنده مكتفية بذاتها، غنية عن غيرها. والفلسفة قبل كل شيء نظام أخلاقي غايته الوصول إلى تمثل «السيرة الفلسفية»، وتحقيق توازن عقلي ووجداني بإيجاد جواب عن المشكلات الوجودية الكبرى، وأهمها مشكلة الموت. إن «الحل» الديني لهذه

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢٢) انظر: علي أومليل، **في شرعية الاختلاف**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ٣١ ـ ٣٢.

المشكلة معروف: الموت معبر إلى حياة أخرى أدوم، يتقرر فيها معاد الفرد، والنبوة واسطة ضرورية بين الله والبشر لتبيان طريق النجاة إلى الآخرة. أما فيلسوفنا، فهو يواجه مشكل الموت مواجهة سَنَدُه فيها الفلسفة وليس الدين. فعلى الفيلسوف أن يوطن نفسه على حتمية الموت وعلى أنه من صميم نسيج الكون، من دون خوف ومن دون رجاء في عالم أخروي يضفي على هذه الحياة المعنى: «إني قد بينت أن ليس للخوف من الموت على رأي مَن لم يجعل للإنسان حالة وعاقبة يصير إليها بعد موته وجه»[٢٣]. هذا إذاً حال من لا يعتقد في بعث ولا معاد، ولا في الشريعة التي «وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم». هو شاك، إلا أن الشك عنده اجتهاد، وليس مروقاً وإلحاداً، ولذا فالرازي يلتمس للناظر الشاك عذر المجتهد: «فإن شك شاك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها، فليس له إلا البحث والنظر جهد طاقته، فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصر ولا وانٍ فإنه لا يكاد يعدم الصواب». أي صواب؟ هل عودته إلى «صواب الشريعة»، أو إلى صواب آخر يطمئن إليه عقله؟ الرازي لا يفصح، وكل ما يطلبه هو إفساح المجال للنظر الحر، وألا يكفّر كل من يلجأ إليه، والأمر متروك إلى علاقة الإنسان بربه: «فإن عدمه [الصواب] ولا يكاد يكون ذلك [أي قلما يجانب الإنسان الصواب حين يستعمل النظر العقلي] فالله تعالى أولى بالصفح والغفران له، إذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع»[٢٤]، أي أن ما في وسع الإنسان هو الاجتهاد النظري العقلي، فلا يمكن أن يطالب بما هو فوق العقل، على ألا يفهم من هذا أن العقل ما دام عاجزاً بطبيعته، فإن على الإنسان أن يسلم زمام نفسه وعقله إلى الدين الموحَى به، فهو ما لا يقول به الرازي.

هذه إذاً كما نرى آراء جريئة، وقد هوجم صاحبها من أجلها ونعت ـ كما هو منتظر ـ بمختلف النعوت، ولو أن هناك تناقضاً في أحكام مترجميه عليه. فابن أبي أصيبعه، مثلاً، يقول، وهو ينقل عن صاعد الأندلسي: «إن الرازي لم يوغل في العلم الإلهي، ولا فهم غرضه الأقصى، فاضطرب لذلك رأيه، وتقلد آراء سخيفة»[٢٥]، إلا أنه يضيف أن الرازي «كانت له المنزلة الجليلة بالري وسائر بلاد الجبل». وقد يفسّر هذا التناقض في حكم القدماء على الرازي بتقديرهم مكانته الطبية ورفضهم آراءه الفلسفية ومعتقداته.

---

(٢٣) الرازي، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢٥) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٤١٦ و٤٢٠.

لقد كان موطَن الرازي في أطراف الدولة، أي بعيداً عن المركز المراقِب لانضباط العقيدة والمذهب.

إن الرازي هو «مثال أقصى» لفيلسوف اعتنق فلسفة جريئة وغريبة عن البيئة الإسلامية، بل مناقضة للأساس الذي يقوم عليه الدين: أي الوحي والنبوة. وهو قد عبّر عنها مباشرة وصراحة من دون اللجوء إلى «تمريرها» عن طريق القول بالتوفيق، كما فعل غيره من الفلاسفة الإسلاميين أو أغلبهم. وقد أمكنه أن يعبر عن آرائه بفضل مكانته الطبية لدى أعيان السلطة، ولو أن آراءه لم تجد لها صدى وامتداداً في الفكر الإسلامي.

لكن، ما القول في الفلاسفة الآخرين الذين لجأوا إلى التوفيق، ولم يكن ظاهر فلسفتهم يتخذ موقع المناقض الصريح للدين؟ إن هؤلاء ظلوا هم أيضاً من دون أثر يذكر في مجالين أساسيين: مجال الفكر الديني، ومجال الفكر السياسي، وخصوصاً في قضية جوهرية يلتقيان فيها، وهي قضية «الإمامة»، أو شرعية نظام الحكم. فهذه القضية ظلت تُتجاذب، خصوصاً بين طرفين: الحكام والفقهاء. فالحكام، وبحسب التجربة التاريخية، بنوا شرعيتهم عملياً على علاقة قوة، وحاولوا ما أمكن أن يغلفوها بغلاف ديني، واستعملوا الترهيب والترغيب لضمان شهادة الفقهاء لهم، أو حيادهم على الأقل. وهؤلاء، وبحسب الأفراد والأحوال، إما أنهم يتمسكون بمبدأ رقابة الشريعة على السلطة، يواجهون به الحكام، وإما أنهم يتواطؤون على تسويات لضمان جاههم في ظل السلطة، أو على الأقل، حرصاً على سلامتهم الشخصية.

أما الفلاسفة فلم يدخلوا كطرف في خوض قضية الشرعية هذه.

كان عليهم ـ وقد نادوا بعمومية العقل وتحدّثوا في «السياسة المدنية» ـ أن يبلوروا فكراً سياسياً مدنياً. لكن هذا «العقل» ظل عندهم مجرداً، و «السياسة المدنية» استحالت لديهم إلى نظام ذهني معلق في الهواء لا علاقة له بواقع المدن والمجتمعات، ولا أدل على ذلك من حديثهم الغامض عن «المدينة الفاضلة».

ثالثاً: الفارابي: «المدينة الفاضلة» وطن الفيلسوف

يحدّثنا تراجمة الفارابي عن زهده وعزلته، وأنه «لم يكن معنياً بهيئة ولا منزل ولا مكسب»[٢٦]، على رغم عناية بعض الأمراء به وتقريبهم إياه. والعزلة كانت مطمح

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٠٤.

الكثيرين من العلماء، لكن القليلين هم الذين قدروا عليها، نظراً إلى إلحاح الحاجة، ومتطلبات العيال، وإغراء الرتب الاجتماعية. أما الفارابي فقد قدر عليها، لا لأنه ساعده عليها ميل مزاجي، بل أغلب الظن أنه اختارها بإرادة. وهو يحدّثنا أنه استعاض بصحبة الكتب والكأس من صحبة الناس، أما صحابته وندماؤه فهم قدماء الفلاسفة من خلال كتبهم(٢٧).

لقد اختار الفارابي حياة العزلة، أو اضطر إليها. فما معنى حديثه إذاً عن «المدينة الفاضلة»؟

من السهل أن يقال إنها عالم بناه الفيلسوف بالخيال ليعوض به خصاص الواقع. ومع ذلك، فهذه «المدينة الفاضلة» حقيقتها غامضة لا نستطيع أن نتبين بالضبط ما الذي يقصده الفارابي منها. هل هي بناء معلق في هواء الفكر المجرد، ولا صلة فيه بين الخيال والإمكان؟ هل هي المثل الأعلى الذي يصحح به الواقع، ويتطلع إليه، ويحكم به عليه، ولو ظل هذا المثل الأعلى مبتعداً على الدوام؟ أم هو رباط فكري خلقي ينشدُّ إليه فلاسفة هم بمثابة صحابة أغراب غربة يشقون بها، لكنهم يعتزون بها اعتزاز صفوة عثر بهم الزمان، فأوجدهم في عالم هو نقيض الفلسفة؟ الواقع أن قارىء **المدينة الفاضلة** للفارابي، يخرج بتأويلات متعددة، بل متضاربة. وفي كل الأحوال ينبغي ألا يحمّلها ما لا تحتمل.

إذا كان الموضوع هو آراء أهل المدينة الفاضلة، فالأمر إذاً يتعلق بأفكار يعتنقها خاصة الخاصة، أي الفلاسفة، في مقابل عقيدة الجمهور. إن الموضوع إذاً هو آراء نخبة فلسفية، وليس مشروع نظام لمدينة، ولو كانت متخيلة. وهي «آراء» منتظمة في منظومة تكوّن عقيدة الفلاسفة. وعلى رأس هذه المنظومة العقدية للفلاسفة مبدأ مؤسِّس: هو الله كما تصوّره الفلاسفة، تصوراً مختلفاً عن تصور الجمهور. ثم يتراتب نظام العالم على

---

(٢٧) لما كانت «السيرة الذاتية» جنساً نادراً في الأدب العربي، فإن الشعر قد يسعفنا في التماس جوانب كامنة من طباع الأشخاص ونفسياتهم، على الرغم من طابع الادعاء والمبالغة الذي ارتبط عادة بشعر القدماء.
وقد نظم الفارابي أبياتاً، ليست من جيد الشعر، ولكنه يعبّر فيها عن عزلته الاختيارية:

ولما رأيت الزمان نكسا ... وليس في الصحبة انتفاع
كل رئيس به ملال ... وكل رأس به صداع
لزمت بيتي وصنت عرضاً ... به من العزّة اقتناع
اشرب مما اقتنيت راحا ... لها على راحتي شعاع
بي من قواريرها ندامى ... ومن قراقيرها سماع
واجتني من حديث قوم ... قد أقفرت منهم البقاع

نحو يجعل فكرة خلق الله العالم (وهي عقيدة المسلمين وأصحاب الأديان الكتابية عموماً) لا تتناقض مع نظرية **صدور** العالم عن الله وقدم العالم، كما يعتقد ذلك الفلاسفة الإسلاميون. إن «آراء أهل المدينة الفاضلة» هي إذاً عقيدة فلسفية قوامها منظومة فكرية مزيج من فلسفة أفلاطون وأفلوطين وأرسطو. إنها منظومة العقيدة الفلسفية في مقابل العقيدة الدينية، أو مكملة إياها، فيها إله وكائنات روحية علوية وسماء وأرض ودنيا وآخرة.

إن إله الفلاسفة مبدأ مجرد يتشوّق إليه الكون ويصدر عنه. إنه يدبر الكون تدبيراً كلياً ويعلمه علماً كلياً كذلك، من دون الدخول في التفاصيل التي تعالى عنها علمه وإرادته. أما إله الأديان السماوية، فهو خالق الكون من عدم ومريد له خيره وشره، علمه محيط بما هو كائن فيه وبما سيكون.

إن سماء الفلاسفة عقول مجردة تدبر الأفلاك إدارة كاملة تامة، وتتراتب العقول حتى العقل المنوط به تدبير عالم الأرض، والمنوط به أن يكون صلة الإنسان بالعالم العلوي، هذا الإنسان الذي ينتمي إلى عالم الأرض كما ينتمي إلى عالم السماء. فهو كجسم مركب من عناصر الطبيعة نفسها، إلا أنه كنفس ناطقة (عاقلة) يتشوّق إلى عالم السماء، عالم العقل والروح والخلود. وقلة ممتازة من البشر هي التي تفلح في أن تمر إلى عالم العقل الروحاني عبر العقل الواصل بين الأرض والسماء (الذي سموه «العقل الفعال»)، وهؤلاء هم الفلاسفة والأنبياء. فالفلاسفة يبلغون هذه المرتبة باستكمال حياة العقل، والأنبياء يوحى إليهم بخبر السماء بواسطة «العقل الفعّال»، فهم أفراد أفذاذ تهيأوا بخيالهم النقّاد إلى تلقي الوحي عن طريق هذا «العقل الفعّال».

وقال الفلاسفة إن العقول السماوية المدبرة للأفلاك هي الملائكة، وإن «العقل الفعال» هو جبريل رسول الوحي. وتلك كانت محاولة منهم لتقريب تصورهم للعالم إلى أفهام المسلمين وأهل الأديان الكتابية، حتى لا يتنافر تصور السماء هنا وهناك.

والله عند الفلاسفة، كما في الأديان الكتابية، هو الأول، لكن هذه الأوّلية تختلف هنا وهناك. هو عند الفلاسفة أول باعتباره مبدأ حركة العالم الذي هو أيضاً قديم كما أن الله قديم. بيد أن هذه الأولية في الأديان الكتابية تعني أن الله هو خالق هذا العالم الذي هو حادث. وهذا الاختلاف أثار إشكالاً كبيراً كان موضوع جدل طويل بين الفلاسفة وغيرهم من أصحاب الأديان الكتابية.

والفلاسفة الإسلاميون أتباع الفلسفة الأفلاطونية الأرسطية هم كأصحاب الأديان

الكتابية يؤمنون بعالم ما بعد الموت، لكن على طريقتهم. فالخلود عندهم إنما هو للنفوس الناطقة التي اكتملت بالعلم الحق، في حين أن الخلود في المعتقد الديني هو للنفوس وللأجسام جميعاً، ليكون خلودها بحسب أعمالها في الدنيا، في النعيم أو في الجحيم.

وباختصار، فإن البنية الصورية للعقيدة واحدة، سواء في الفلسفة (الأفلاطونية ـ الأرسطية) أو في الدين. وربما الاختلاف في المحتوى، وهو اختلاف لا يشكل قطيعة، بل القطيعة هي مع الماديين ـ أو الدهريين بحسب التعبير القديم ـ حيث تنتفي الألوهية والروح والعالم الأخروي جميعاً.

إن «آراء أهل المدينة الفاضلة» هي إذاً مجموع المعارف والمبادىء الفلسفية منظومةً في نظام متكامل يتنزل منزلة العقيدة، تتميّز بها نخبة الفلاسفة وتمتاز بها من عقيدة العوام أو الجمهور، ويلخصها الفارابي على النحو التالي: «واتفاق الرأي [أي رأي الفلاسفة] في المبدأ هو اتفاق آرائهم في الله تعالى [أي الله كما تصوره الفلاسفة] وفي الروحانيين، وفي الأبرار الذين هم القدوة، وكيف ابتدأ العالم، وأجزاؤه، وكيف ابتدأ الإنسان، ثم مراتب أجزاء العالم [. . .] ثم منزلة الإنسان من الله ومن الروحانيين. فهذا هو المبدأ، [وأما] المنتهى هو السعادة»[٢٨].

إذا كان الأمر كذلك، فنحن إذاً بصدد منظومة فلسفية، ولسنا بصدد مشروع نظام سياسي. فهذه «المدينة الفاضلة» تؤول في نهاية الأمر إلى علاقة فكرية روحية بين جماعة ممتازة تتآلف في ما بينها، لاعتقادها الفلسفي المشترك، وتربيّ نفسها تربية فلسفية، تتشبع بأخلاق الفلاسفة، وتمتاز بكل هذا من غيرها.

ويمكننا أن نقول إن أساس هذه «المدينة الفاضلة» هو **الفرد** الفيلسوف. ومدينته الفاضلة هي عالمه الفكري الذي يتميز به من محيطه، ويرقى به عنه، ويوفر له العدة المعرفية لبناء سلوك يُعلي من شأن الباطن، ويقابل القيم السائدة بقيمه الفلسفية.

ويحاول الفيلسوف أن يعدّل سلم القيم. وعنده أن المعرفة الفلسفية هي القيمة العليا. لقد اعتاد حَملة الثقافة العالِمة أن يجعلوا للعلم القيمة الأولى فوق قيمة المال وقيمة السلطة (وإن سعى أغلبهم في واقع الأمر أن يستعمل علمه وسيلة لكي يقتطع لنفسه

---

(٢٨) أبو نصر محمد الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق فوزي متري النجار (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٧٠.

مكانة في ظل أهل المال والسلطة). وحتى إذا كان العالِم يعتد ـ بينه وبين نفسه ـ بعلمه ويرى لنفسه الأفضلية بفضل هذا العلم، فإن المجتمع يقوم على تصنيف آخر للقيم. وحتى إذا اتفق أهل العلم بأن للعلم القيمة المثلى ـ إما عن اقتناع أو دفاعاً عن مكانة يريدونها لأنفسهم في المجتمع ـ فإنهم مع ذلك يظلون مختلفين ومتنافسين على نوع العلم الذي له هذه القيمة العليا. وربما كان الفيلسوف في المجتمع الإسلامي أحوج أهل العلم لإثبات قيمة علمه، نظراً إلى غرابة بضاعته في محيط الثقافة الإسلامية.

قد ينال «الحكيم» الحظوة لدى أعيان السلطة لحاجتهم إلى بعض صناعاته، كالطب والتنجيم، أو لإشباع فضولهم، فيستمعون إليه وهو يتحدث في دقائق الفلسفة في مجالسهم الخاصة، إلا أن «جمهور» الفيلسوف لا يتجاوز حيّز هذه المجالس الخاصة.

ونظراً إلى أن علم الفيلسوف ليس له امتداد «طبيعي» في المجتمع الإسلامي، بل هو مثير للشبهة، فإن الفيلسوف يجد نفسه عادة موزعاً بين اعتداده بعلمه الفلسفي، وبين مرارة العزلة، وهو ما عبّر عنه الفارابي بهذا القول «حُرِّمَ على الفاضل من الناس (أي الفيلسوف) المقام في السياسات الفاسدة، ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة إن كان لها وجود في زمانه بالفعل. وأما إذا كانت معدومة فالفاضل **غريب** في الدنيا، **ورديء العيش**، الموت له خير من الحياة»[٢٩]. توطين النفس على الاغتراب، والاعتداد بالتفرد، ضداً على قيم «المدينة الجاهلة»، والاستئناس بالأفراد الصفوة العارفين بالفلسفة والمتخلقين بقيمها ـ إن وجدوا ـ والاقتداء بالسلف الصالح من الفلاسفة: ذلك هو طريق السعادة، إذ «كلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، كان التذاذ كل واحد منها أزيد [. . .] وزادت لذّات الماضين باتصال اللاحقين بهم». إن **سند** الفلاسفة متصل إذاً عبر الأحقاب وفوق الأجناس والملل، وهو ما يكوِّن حقيقة «المدينة الفاضلة»[٣٠].

إلى هنا يمكن أن تؤول هذه «المدينة الفاضلة» إلى كونها رباطاً روحياً ـ فلسفياً يرفع أصحابه الأفذاذ فوق المدن الجاهلة. فهي إذاً تدبير فردي للنفس المتشبعة بمعارف وأخلاق الفلسفة، وتتعلق بمثال معلّق في سماء القول المجرد، والطريق إليه تربية النفس بقيم الفلسفة، وتكوين العقل بالبرهان، وبهذا يمتاز الفرد الفيلسوف ويغترب

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٣٠) أبو نصر محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق البير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣)، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

عن مجتمع هو دون الفلسفة أو مناقض لها، إلا أنها غربة يعتدّ بها، وإن شقي بها كما يشقى من هو في حال انفصام بين المأمول والمعيش.

هل معنى هذا أن هذه «المدينة الفاضلة» ليس فيها ما يدل على أنها مشروع سياسي، ولو على طريقة الفلاسفة؟ نتساءل: هل لأن في حديث الفارابي أحياناً عنها ما قد يوحي بالعكس؟

مثلاً: لهذه «المدينة» «رئيس» يسميه الفارابي أيضاً «الملك» و «الإمام» ويشترط فيه شروطاً جسمية وعقلية وخلقية، كما يشترط الفقهاء هم أيضاً شروطاً فيمن يرونه أهلاً للإمامة، إلا أن قراءة متأنية لهذا «الرئيس» تجعله أقرب إلى فيلسوف يسترشد به أتباع يرتبطون به ارتباطاً فكرياً ـ روحياً قبل كل شيء، فهو «الذي يرتب الطوائف» كل بحسب «استئهاله». وتكون له «قدرة على جودة الإرشاد لكل ما سواه إلى كل ما يعلمه، وقدرة على استعمال كل ما في سبيله أن يعمل شيئاً ما في ذلك العمل الذي هو معدٌّ نحوه، وقدرة على تقدير الأعمال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة»[٣١]. إن في هذا الكلام صدى من جمهورية أفلاطون، مع إضافات أفلوطينية تجعل من هذا الرئيس جامعاً بين خصائص الفيلسوف ومؤهلات النبي، ما داما كلاهما يستمدان من «العقل الفعال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد [فيحصل] الوحي». فهل الوحي إذاً امكانية مفتوحة عبر الزمان يبلغها الفرد الفذّ الذي سما بفطرته سمواً انعدمت فيه الواسطة بينه وبين «العقل الفعال» الذي هو واسطة بين العالمين السماوي والأرضي، ولا سيما أن الفارابي يؤوّل الوحي بأنه «الإفاضة الكائنة بين العقل الفعّال إلى العقل المنفعل»[٣٢]، فيتلقى منه مباشرة العلم اللدني؟ ها هنا إشكال، لأن الاعتقاد الإسلامي هو أن الرسالات السماوية قد ختمت بالرسالة المحمدية. فهل يقصد الفارابي بـ «الوحي» معناه العام، أي امكانية كشف حجب الغيب من لدن أفراد «أصفياء»؟ لكن ماذا يعني مثلاً هذا القول للفارابي: «ليس للكاهن علم بطبيعة الممكن، بل إن العلم بطبيعة الممكن لصاحب العلم الطبيعي. فلذلك صار علمهما ليس من جوهر واحد، بل هما متضادان»؟[٣٣] إن هذا يعني أن علم الفيلسوف أسمى وأوثق من علم الكاهن، وهو قول لا يصدم أحداً. لكن الفارابي يذهب إلى ما هو أبعد حين يجعل علم الفيلسوف

---

(٣١) أبو نصر محمد الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه فوزي متري النجار (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤)، ص ٧٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٣٣) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص ٩٨.

أوثق وأسمى من علم النبي نفسه: «وكذلك حال من استكمل العلم النظري [الفيلسوف] وحال من أُوحي إليه بتقدير أفعال أهل مدن أو مدينة من غير أن يكون له معرفة بشيء من العلم النظري، ولا بين من يُوحى إليه، وليس مستكملاً للعلم النظري»[٣٤].

إن هذا الذي «أوحي إليه بتقدير أفعال أهل مدن أو مدينة» لن يكون سوى رسول أو صاحب شريعة!

يسمي الفارابي رئيس «مدينته الفاضلة» ملكاً، وهنا أيضاً لا تدل هذه التسمية على المعنى العادي لكلمة «ملك»، بل تعني الفيلسوف ـ القدوة في عصر أو عبر العصور (كما يطلق المريدون لقب «السلطان» على «القطب» في التصوف). نعم، إن لدى الفارابي تطلعاً أفلاطونياً إلى اجتماع السلطة والفلسفة في شخص الحاكم، ولكنه أمل بعيد، إذ إن الواقع يشهد دائماً وعبر العصور على ندرة (أو استحالة) اجتماع السلطة والحكمة، ومن هنا فإن الفيلسوف (أو الفارابي) هو في قرارة نفسه لا يسلّم بشرعية أية سلطة قائمة. هو لا يثور عليها، بل ينفرد معتصماً بعزلة متكبرة، فيدبّر أمر نفسه متعالياً عن الشؤون العامة: «فمتى اتفق في وقت ما [في عصر الفارابي مثلاً] ان لم تكن الحكمة جزء الرياسة، وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك»[٣٥].

إن الذي يثير انتباهنا في هذا القول هو أن «المدينة الفاضلة، [قد تكون] بلا ملك»، فكيف إذاً هي «مدينة فاضلة»، وليس على رأسها «الملك الفيلسوف»؟ إن ما يبدو تناقضاً في هذا القول يمكن تفسيره بما قلناه: من كون الفيلسوف يؤسس له «مدينته الفاضلة»، أي عالمه الخاص به، فيكون الفيلسوف سلطان نفسه، ويترك من عداه ـ أي غير العارفين بالفلسفة والمسترشدين بقيمها ـ يتخبطون في الجهل والضلال، أو هكذا يعتقد.

«المدينة الفاضلة» إذاً يجتمع في رئيسها الحكمة والسلطة، ويظل الفيلسوف يراوده انتظار ائتلاف الحكمة والسلطة في مدينته الفاضلة، إلا أن الذي يوجد عادة إنما هو سلطة فاقدة للحكمة، بالمعنى الفلسفي للكلمة. ولذا فإن الفيلسوف ينطوي على ذاته في مرارة وكبرياء معاً: فهو يعتقد في نفسه أن له العلم بالتدبير الفاضل للمدن، وما دام

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٣٥) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ١٣٠.

لا يشغل المرتبة التي هو أهل لها، أي مرتبة القيادة، فلينعزل بعالمه وقيمه ملكاً على نفسه ما دام لم يستطع أن يكون ملك المدينة: «الملك هو ملك بالمهنة الملكية وبصناعة تدبير المدن [. . .] سواء اشتهر بصناعته أو لم يشتهر بها [. . .] وجد قوماً يقبلون منه أو لا، أطيع أو لم يطع»[٣٦]. يحلم الفيلسوف بمدينته هو، ولو لم تتحقق. فليتصورها كنظام في الذهن، يتعلق بها الوجدان. أما المدن، أو النظم التي يعيش تحت سلطتها الناس فلا شرعية لها عنده. وليس لأنه يقدم مشروعاً لنظام اجتماعي سياسي يدعو إليه، بل هو ينسحب لتدبر خُوَيصة نفسه، يركن إلى من يشاطرونه عالم الحكمة ليأنس بهم ـ إن وجدوا ـ وإلا فهو يرتد بذهنه إلى الماضي، إلى «السلف الصالح» من الفلاسفة، «ملوك المدينة الفاضلة». هؤلاء هم ملوك الحكمة عبر الزمان، يتواصل معهم ليحقق السعادة ضداً على ملوك الزمان، لا ليقوم بالثورة على هؤلاء، وإنما هو يتجاهلهم، وينسحب من مجالهم: «وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة واحداً بعد آخر، فكلهم كنفس واحدة، وكأنهم ملك واحد يبقي الزمان كله. وكذلك إن اتفق منهم جماعة في وقت واحد، إما في مدينة واحدة، وإما في مدن كثيرة، فإن جماعتهم كملك واحد، ونفوسهم كنفس واحدة»[٣٧].

إلى هنا يمكن أن تؤول مدينة الفارابي إلى نوع من الرابطة العقلية ـ الروحية بين أفراد متميزين يعيشون العالم الفكري الفلسفي نفسه بمعارفه وقيمه، أو إلى استراتيجيا للفيلسوف المتفرد في عالم الغربة: كيف يدبر أمر نفسه ليعيش معتقَده الفلسفي وقيمه المستمدة من الحكمة الفلسفية متعالياً عن معارف الجمهور وعقائده ونظمه وقيمه المأثورة.

بيد أن حديث الفارابي عن مدينته الفاضلة ينحو أحياناً منحى الحديث عن أشياء واقعية، خصوصاً حين يتحدث عن ضرورة الاجتماع الإنساني للتعاون، وتقسيم العمل (مما نجد مثله عند أفلاطون وأرسطو). وكذلك حين يتحدث عن المدن المناقضة لمدينته الفاضلة: «المدن الجاهلية»، و «المدن الفاسقة»، و «المدن الضالة». فمثلاً يكون أساس الاجتماع في «المدن الجاهلية» هو توفير الضروري من أسباب العيش، أو طلب الثروة، أو توفير أسباب القوة والتغلب، أو الحرية. ولا يتصور الفارابي نظاماً سياسياً قائماً على الحرية، فهذا المفهوم لا يكتسي عنده أية قيمة مدنية أو سياسية، ليس قياساً على ما هو

---

(٣٦) الفارابي، **فصول منتزعة**، ص ٤٩.

(٣٧) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ١٣٤.

متداول في الفلسفة السياسية الحديثة ـ مما لا يمكن أن يخطر على بال فيلسوفنا ـ بل حتى بمعناه في الفلسفة السياسية اليونانية. فالحرية لها عنده معنى سلبي، غايتها تملق أهواء الناس وشهواتهم، وهي أساس «المدينة الجماعية» (أو الديمقراطية باستعمال المصطلح اليوناني القديم) التي «يكون الجمهور فيها مسلطين على الرؤساء»، إلا أن هذه المدينة ليست شراً كلها، إذ «هي أكثر المدن الجاهلية خيراً وشراً معاً»[٣٨].

كيف نفهم «مدن» الفارابي «الجاهلية» و «الضالة» و «الفاسقة»؟ يمكن فهمها على وجهين: إما أنها تعني نظماً اجتماعية وسياسية هي نقيض السياسة المدنية الفلسفية، وإما أنها تعني القيم السائدة المنافية لقيم الفلسفة، إذ هو يضع قيم الحكمة الفلسفية المستمدة من النظام الفلسفي الأفلاطوني الأرسطي ضداً على القيم التي تجعل الغاية من طموح الإنسان، فرداً ومجتمعاً، هي المنافع المادية والألقاب والتغلب.

ويظهر أن هذا التفسير الثاني هو الأرجح نظراً إلى غربة الفلسفة. الفيلسوف هنا كالغريب اليائس من أن يرفع الواقع إلى مستوى الفلسفة. وما دام يستبعد أن تتحقق في يوم من الأيام مدينة الفلاسفة الفاضلة، فليستبطن مَثَلَها الأعلى في ذاته. وما دام قد نفض يده من أن تصبح الفلسفة أساساً لبناء الدولة، فلْتتحول الفلسفة إلى فن السلوك الفردي، سلوك الفيلسوف المغترب.

إن مدينة الفارابي الفاضلة هي بناء ذهني مجرد، قد رُكِّب من قراءةٍ لجمهورية أفلاطون، ومما بلغه عن سياسة أرسطو، ومن آراء أفلوطينية، وطبعاً فلا صلة لهذه المدينة الذهنية المركّبة بالمدينة الإسلامية. ولكن ليس هذا هو المهم، بل المهم أنها لم تكن مشروعاً لدعوة سياسية إلى الإصلاح أو التغيير، فهي «مدينة» يستبطنها الوجدان الفلسفي المغترب، عسى أن يدبر بها غربته.

رابعاً: ابن باجه أو سياسة المتوحد

إن ابن باجه يعبّر أكثر من غيره عن المعنى الحقيقي لما سمي بـ «المدينة الفاضلة»: من كونها سياسة للنفس أكثر من كونها مشروعاً لسياسة الدولة. إن هنا اختلافاً جوهرياً من حيث المزاج، ومن حيث التجربة السياسية بين هذا الفيلسوف الأندلسي والفارابي: فابن الصائغ (ابن باجه) لم يكن معتزلاً للسياسة وللحياة العامة، بل تقلّد المناصب

---

(٣٨) الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات**، ص ١٠١.

وتقلب فيها بين صعود وهبوط: فقد ولي الوزارة أكثر من مرة، وسجن أيضاً أكثر من مرة، وانتهت حياته نهاية مفجعة: فقد قتل مسموماً[٣٩].

ولد ابن باجه في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وقد تقلّد الوزارة للأمراء المرابطين في سرقسة التي غادرها قبل سقوطها في يد الإسبان بقليل (١١١٨م)، وقد يكون المرابطون قد حمّلوه نصيباً من مسؤولية سقوط المدينة فسجن، ثم أطلق سراحه بعد شهور، فرحل إلى غرب الأندلس ليسجنه أمير مرابطي (ابراهيم بن يوسف بن تاشفين) بتهمة «الزندقة»، وهي تهمة معهودة توجه إلى الفلاسفة، وتقف وراءها من دون شك دواع سياسية أو محاولة العثور على «كبش فداء». وقد سعى ابن رشد الجد في إطلاق سراحه، فالتجأ إلى إشبيلية، وتقلد بها الوزارة ليحيى بن يوسف بن تاشفين. ونجده يتنقل في مدن أخرى من الأندلس، ثم يرحل إلى وهران، ثم يحل في فاس، وهناك يقتل مسموماً (٥٣٣هـ/ ١١٣٩م) على يد أبي العلاء بن زهر (والد ابن زهر الطبيب الشهير) في ما قيل.

هذه إذاً حياة مضطربة أشد الاضطراب. هل نقول إنها أدت بالفيلسوف إلى يأس من اصلاح أمور الوقت، فهرب إلى «ايديولوجيا» التوحد الفلسفي المفارق؟ الواقع أن اضطراب حياة مهدّدة بالمخاطر لا يؤدي بالضرورة إلى اليأس من إصلاح سياسي (والمثال على ذلك حالة مكيافلي وكوندورسيه). وإنما الذي يثير انتباهنا هو هذا الازدواج في مسيرة ابن باجه: فهو من جهة، عاش حياة سياسية تقلب بين مناصبها ونكباتها، وهو من جهة ثانية، طلب ـ في غمار هذا كله ـ عزلة داخلية جعل فيها من التدبير الفلسفي الفردي سياجاً بين خويْصة ذاته وبين حياته العامة. لقد انتهت الفلسفة عنده إلى فن تدبير النفس بدل تدبير المدن. والسعادة ليست نظاماً عاماً تكفله «سياسة مدنية»، بل هي المطلب الأقصى للفيلسوف المتفرد، ولذلك يقول إن «السعداء ـ إن أمكن وجودهم في هذه المدن ـ فإنما تكون لهم **سعادة المفرد**، وصواب التدبير إنما

---

(٣٩) «وبلي بمحن كثيرة وشناعات العوام، وتصيّدوا هلاكه مرات، وسلمه الله منهم». انظر: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٥١٥. وقد اضطهد أيضاً معاصره، الفيلسوف مالك بن وهب، مما اضطره إلى ترك الفلسفة «لِما لحقه من المطالبات في دمه بسببها»، فأقبل على العلوم الشرعية «فرأس فيها وزاحم في ذلك» (ص ٥١٥).

ويترجم الفتح بن خاقان في **القلائد** لابن باجه ترجمة كلها تحامل، بسبب عداوة بينهما. انظر نص الترجمة في: أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حقّقه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ص ١٧ وما بعدها.

يكون **تدبير المفرد**، وسواء كان المفرد واحداً أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة. وهؤلاء هم الذين يعنيهم المتصوفة بقولهم الغرباء»[٤٠]. بيد أن تمثيل غربة الفيلسوف بغربة المتصوف ينبغي ألا نأخذه على حرفيته، ذلك أن ابن باجه لا يأخذ التصوف مأخذ الجد (كما لن يأخذه ابن رشد في ما بعد)، وحجته أن التصوف إبطال للإرادة وللعقل، وهما مما يميز الإنسان وبهما يمتاز: «تزعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ، وبأن لا يخلو طرفة عين عن ذكر المطلوب [...] فلو أُدرِكت [هذه الغاية] لبقي أشرف أجزاء الإنسان [أي العقل] فضلاً لا عمل له، فكان وجوده باطلاً، وكانت تبطل جميع التعاليم والعلوم...»[٤١]. التصوف إذاً إبطال للعقل ولإنتاجه النظري والعملي، بل أكثر من هذا: التصوف إبطال للعمران، ولو عمّم «لما كانت مدينة»[٤٢].

ينتقد ابن باجه أيضاً أدب الكتّاب السياسي، ولهذا النقد دلالته. فرجل سياسي مثله من المفروض أن يكون أميل إلى هذا الأدب السياسي العملي الذي انتجته فئة الكتّاب، وأشاعوه، فتناقله الأدباء وحتى الفقهاء. فهذا الأدب السياسي الذي «كتبه البلاغيون في كتب الآداب التي يسمونها سلطانية [...] المشتملة على الوصايا والأقاويل المشورية [في] محبة السلطان [...] ليس له جدوى ولا هو علم»[٤٣]. واعتراض ابن باجه هنا على كون أدب الكتّاب السياسي ليس علماً، يفترض أن يملك صاحب الاعتراض علم السياسة. فأين هو هذا العلم؟ ولماذا لم يطبقه، أو على الأقل، لماذا لم يظهره للناس؟

الجواب عن هذا السؤال يقتضي توضيح هذه المسألة: وهي أن ابن باجه ـ كغيره من القدماء ـ كان يعتقد أن الإصلاح يأتي من أعلى. فكما أن النبي الرسول يأتي ليصلح أحوال البشر، فكذلك المدينة أو الأمة لا بد لإصلاحها من رئيس صالح. والفيلسوف أيضاً ينتظر الرئيس ـ الفيلسوف لبناء المدينة الفاضلة على الأرض. هذا الأخير يملك العلم الحق ـ يعني العلم الفلسفي وفرعه علم السياسة ـ يستمدّ منه ترتيب درجات أهل المدينة، وبه يرشدهم إلى «السعادة».

---

(٤٠) أبو بكر محمد بن يحيى بن باجه، **كتاب تدبير المتوحد**، تحقيق وتقديم معن زيادة (بيروت: دار الفكر الإسلامي، ١٩٧٨)، ص ٤٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

هذه هي طوبى الفيلسوف، إلا أن الزمان يمضي ويؤكد الانقطاع بين الطوبى وواقع الأمور، فتشتد غربة الفيلسوف الاسلامي، ولا سيما أن غربته مضاعفة: فهي غربة فكرية وسياسية معاً.

فهو من هؤلاء «الغرباء [الذين] وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، [هم] غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أُخر هي لهم كالأوطان. . . »(٤٤) هؤلاء هم الذين يسميهم ابن باجه «النوابت»، فإن «من وقع إلى رأي صادق لم يكن في تلك المدينة، أو كان نقيضه هو المعتقد، فإنهم يسمون النوابت»(٤٥).

إن تدبير المدينة الفاضلة يؤول في نهاية الأمر إلى تدبير الفرد الفاضل في ذاته ولذاته: «ونحن في هذا القول نقصد تدبير الإنسان المتوحد»(٤٦)، هذا الذي صار غريباً في وطنه، بل وطنه هو الفلسفة، يسافر إلى عالمها بفكره، وهو عالم بلا حدود، تتآلف فيه نفوس ذات «فطرة فائقة»، تتكامل وتكتمل في عالم دائري كامل كعالم الأفلاك. وعلى الفيلسوف أن يوطّن نفسه على الغربة حتى تصير له وطناً، يبني في باطنه مدينته الفاضلة، والتي هي أعز من أن توجد على أرض جاهلية، فتصبح مدينة في النفس، يستوعبها الفكر، ويتعلق بها الوجدان، وتتبلور في مسلك متعالٍ ممتاز، يكون هوية لصاحبه، وهو ما سماه الرازي بـ «السيرة الفلسفية».

خامساً: ابن سينا: الحياة السياسية والفلسفة السياسية

إن الربط بين التجربة السياسية لأي فيلسوف من فلاسفتنا القدماء وبين فلسفته السياسية هو تسطيح للأمور، ذلك لأن هذا الربط ليس **مما فكر فيه** هؤلاء. من هنا نجد هذه الظاهرة: وهي أن فلاسفة خاضوا عملياً غمار حياة سياسية زاخرة، ومع ذلك فلا علاقة بينها وبين ما كتبوه في موضوع «السياسة المدنية» أو «المدينة الفاضلة». والمثال على ذلك هذا الانفصام الواقع عند ابن باجه، وأيضاً عند ابن سينا، بين الحياة السياسية والفلسفة «السياسية».

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٥. إن مصطلح «النوابت» نجده عند ابن باجه، وأيضاً عند الفارابي، لكن بمعنيين متناقضين: فالنوابت عند الأول هم الأفراد الفلاسفة الغرباء في مجتمعاتهم التي يرونها ضالة، وهم عند الثاني الأفراد الفاسدون في المدن الفاضلة. انظر: الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات**، ص ٨٧ و١٠٤.

(٤٦) ابن باجه، المصدر نفسه، ص ٤٧.

فحين نقرأ سيرة ابن سينا ـ وقد أملى جزءاً منها على تلميذه أبي عبيد الجوجزاني[٤٧] ـ نتبين إلى أي حد انغمر في السياسة. فقد تعلق بمناصبها طلباً للجاه، وناله من نكباتها أيضاً. وقد أدّى به طلبه الجاه السياسي، وأيضاً فراره كلما أحدق به خطر، إلى التنقل في إمارات آسيا الوسطى (هو الذي ولد بناحية بخارى)، هذه الامارات التي أتاح ابتعادها عن المركز تنوعاً ثقافياً، بما في ذلك العناية بالفلسفة وعلومها، فكان من نتائج ذلك هذه الظاهرة التي قلما نجدها في بقاع أخرى من العالم الإسلامي الوسيطي: وهي بروز علماء كبار يكون العلم الرياضي والطبيعي والفلسفي سمتهم الفكرية الأساسية، أمثال البيروني والرازي.

عكف ابن سينا منذ صغره على تعلم علوم الفلسفة، على يد أبي عبد الله الناتلي الذي أنزله والد ابن سينا داره وكلفه بتعليم الابن هذه العلوم. وهذا الوالد كان اسماعيلياً. وعلى عادة اتباع هذا المذهب وغيره من المذاهب الباطنية، فقد اهتم بعلوم الفلسفة. وبرع ابن سينا في الطب وهو في مقتبل الشباب، وأفلح في علاج أمير بخارى، فقربه هذا الأخير إليه وأذن له باستعمال خزانة كتبه الفلسفية العامرة. ثم توفي الوالد، فاضطر الابن إلى الخدمة. وهكذا بدأ حياة متنقلة قدم فيها خدماته إلى أمراء خراسان (أفغانستان الحالية)، ثم جرجان والري وأصفهان وغيرها من المدن والأقاليم الفارسية. وقد تقلب في هذا كله بين الحظوة والنكبة: فأمير جرجان قرّبه إليه ثم سجنه، وقد نال الحظوة لدى أمير الري، فصار أحد ندمائه وتقلد وزارته، فنشب خلاف بينه وبين عسكر الأمير الذين هاجموا داره، ففرّ واختفى. ومرض هذا الأمير، فدعا ابن سينا إلى علاجه، وأعاد إليه الوزارة. وأثناء ذلك كاتب أميراً آخر سراً، فافتضح أمره، فسجن شهوراً...

كل هذا والرجل يقتطع الوقت اقتطاعاً ليقرأ ويكتب في أي مكان: سواء على ظهر راحلة في أسفاره الطويلة الدائمة، أو في السجن، أو في أمكنة الاختفاء حين يكون مطارداً. أما حين تتيسر أموره، فالرجل مشغول نهاره بأمور الدولة، أما ليله فهو للدرس والتدريس، حتى إذا انتهى الدرس حضر المغنون وانتظم مجلس الشراب. ويهجع سويعات ليستيقظ مع الفجر للدرس والكتابة. لقد كان الرجل يلتهم الوقت

---

(٤٧) قيد الجوجزاني سماعاً سيرة أستاذه ابن سينا، ثم أكملها، كما أثبت مؤلفاته. وعنه نقلت كتب التراجم التي أوردت سيرة ابن سينا مثل: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** لابن أبي أصيبعة؛ **إخبار العلماء بأخبار الحكماء** للقفطي؛ **تاريخ الحكماء** للبيهقي **ونزهة الأرواح** للشهرزوري. انظر أيضاً: أحمد الكاشاني، **نكت عن أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢).

التهاماً ليشبع نهمه إلى الجاه، وإلى متعة العقل والجسد. فكان لا بد للجسد من أن ينوء تحت وطأة الجهد الخارق، وهكذا قضى الرجل نحبه وهو لم يتجاوز الخمسين إلا قليلاً.

يقول ابن سينا إن كثيراً من «الأحوال، خصوصاً في المعاملات، تحتاج إلى الاجتهاد، فإن للأوقات أحكاماً لا يمكن أن تضبط». فهل هذا الكلام الذي يقوله عن الفقه يصدق على الفلسفة، خصوصاً حين يكون موضوعها المجتمع والسياسة؟ واضح أن فيلسوفنا هنا يوجه نقده إلى هيمنة النص الفقهي الثابت على المجتمعات المختلفة والمتغيّرة، فهو حين يقول: «إن للأوقات أحكاماً لا يمكن أن تضبط»، فمعنى هذا أنه ليس هناك حكم فقهي ثابت يصلح لكل الأزمنة حين يتعلق الأمر بالمعاملات، أي بشؤون المجتمع. ذلك أن هذا الأخير هو مجال التعدد والتغير، فلا يمكن لقانون أزلي أن يختزل تعدده أو يعوق تغيره.

إن ابن سينا بكلامه السابق يريد أن يرفع الفقيه ذو الأحكام المجردة الثابتة قبضته عن الحياة، والتي هي متغيرة ومتعددة. لكن والفيلسوف؟ ألا يعتبر هذا الأخير أن «لا علم إلا بما هو ثابت»، وأن العقل يصدر عن مبادىء ثابتة في كل زمان ومكان؟ الجواب واضح: وهو أن ابن سينا ـ كغيره من فلاسفتنا القدماء ـ لم يكن يعتبر المجتمع موضوعاً للعلم الحق، لأن المجتمع هو مجال الصيرورة والامكان. ولذلك، فعلى الرغم من دقة ملاحظته على الفقهاء في النص السابق، فكأن هذه الملاحظة لا تعنيه، لأن علمه الفلسفي هو عنده أسمى وأعمّ من أن يهتم بأشياء الوقت، أي أشياء المجتمع.

هناك ملاحظة لها دلالتها البالغة: وهي أن ابن سينا قد وضع كتاباً في السياسة وعمره واحد وعشرون سنة، وأن ما قاله في هذا الكتاب لن يتغير في كتاباته السياسية اللاحقة. فما معنى ذلك؟ معناه عند الفيلسوف أن «علم السياسة» هو علم بمبادئها الثابتة، وهي ثابتة لأنها نابعة من العقل المجرد. ومعناه أيضاً أن تجربة ابن سينا السياسية طوال السنوات المديدة اللاحقة لن تكون ذات موضوع في تشكيل فكره السياسي.

ثم ما هو في حقيقة أمره هذا الفكر السياسي؟ إنه شروح على نصوص. والنصوص كانت في الأصل تحيل إلى نظم سياسية وقضائية للمدينة اليونانية، ثم اختفى المحال إليه وبقي النص المجرد يُحفظ ويُتناقل وتُبنى عليه الشروح. لقد أُفرغ النص الأصلي من مضمونه التاريخي وبقي موضوعاً للشرح المجرد. وهكذا، فسواء أكتب ابن سينا في السياسة وهو في سن العشرين أو الأربعين، فسيبقى الخطاب الشارح هو هو.

إن موضوع هذا الكتاب (واسمه **الحكمة العروضية**) هو شرح معاني «الخطابة»

(ريطوريقا) لأرسطو. فما **معنى** ذلك، وما هي **فائدة** هذه «الريطوريقا» بالنسبة إلى القارىء العربي؟ وهل يمكن أن تكون لها وظيفة سياسية، كما كان لها في مجال المدينة اليونانية؟ إن قارىء ابن سينا حين تترجم له «ريطوريقا» بـ «الخطابة»، فإن ذهنه يذهب مباشرة إلى المعنى العربي للخطابة، على النحو الذي حدّد مفهومه البيانيون، أمثال الجاحظ، والتي تعتمد الفصاحة، والمزايا اللغوية، ولا علاقة لها بالخطابة اليونانية كآلية من آليات النظام السياسي والقانوني في المدينة اليونانية. لذا فحين يقول ابن سينا إن «للخطابة منافع في الأمور المدنية»[٤٨]، فإنه هنا إنما يشرح نصاً مجرداً من أصله، أي من النظام السياسي والقضائي اليوناني.

نعم، إن ابن سينا يذكر مختلف النظم اليونانية، وأحياناً بأسمائها الأصلية، متخذاً منها الموقف نفسه الذي اتخذه أرسطو، إذ يتابعه في تقييمها والحكم عليها (لأن فيلسوفنا إنما يشرح أستاذه اليوناني). فهو كشيخه أرسطو لا يحب الديمقراطية: «التي يتساوى فيها أهلها، فاضلهم ودانيهم، وتكون الرياسة فيها لمن أجمعوا على ترويسه». وهو كذلك مثل أستاذه لا يحب الأوليغارشية (ويسميها «خساسة الرياسة»): «وهي التي تكون سبب زيادة اليسار»، كما لا يحب الدكتاتورية أو «وحدانية الرياسة» بحسب تعبيره، والتي يكون «غرض الرئيس فيها طاعة الرعية وعبوديتهم...». ويذهب تفضيله ـ اقتداء بأرسطو ـ إلى نظام الأرستقراطية: «وهي الرئاسة الفاضلة الحكيمة، وهي أن يكون الرئيس أزيد الأمة فضيلة، وتكون مراتب القوم بحسب فضيلتهم [ويكون رئيس المدينة] أفضلهم وأحكمهم وأتقاهم». ويفاضل ابن سينا في **شرحه** المذكور بين نظم السياسة، فيجعل الديمقراطية (ويسميها «السياسة الجماعية») أحطها، وأعلاها «سياسة الملك»، أي نظام على رأسه ملك حبذا لو كان فيلسوفاً[٤٩].

يتصور ابن سينا «الملك» حاكماً متفرداً بالسلطة، جامعاً بين خيال النبوة يستمدّ به إلهاماً من العالم العلوي، وعقل الفيلسوف العارف بالحقيقة البرهانية. فهي إذاً صورة مثالية مركبة لا وجود لها في عالم الناس. وحين يقول إن من مهام هذا الحاكم ـ المتنبي ـ الفيلسوف «وضع السنن وترتيب المدينة»[٥٠]، فإن «المدينة» الإسلامية على كل حال لا يضع شريعتها أي مشرع، لأن الشريعة قد وضعت سلفاً. ولا يبقى للفقيه سوى أن

---

(٤٨) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الحكمة العروضية في معاني كتاب ريطوريقا**، تحقيق محمد سليم سالم (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠)، ص ١٧.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٤٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤١.

يستنبطها من نصوص ثابتة يقيس عليها. وحتى العرف ينبغي ألا يخرج عن الشريعة، وإلا فهو بدعة ضلالة.

من هنا، ليست مدينة الفيلسوف من هذا العالم، فهناك قطيعة بينها وبين المجتمع السياسي الإسلامي، نظاماً وتشريعاً. وإذا كان شغل الفقيه هو رد المجتمع إلى الشريعة، أو إيجاد تسويات بينهما بحسب الاقتضاء، فإن الفيلسوف قد جعل موضوع علمه «السياسي» نصوصاً آلت إليه من مدينة منقرضة، يشرحها شرحاً مجرداً. لقد انتهى به الأمر إلى أن يبني مدينته داخل ذاته، ليبقى غريباً عن مدينة الناس، غربة يرضاها ويعتز بها.

غربة فيلسوفنا وعي بامتياز الذات المهاجرة، وهي هجرة بالفكر، هجرة اختيار وضرورة معاً. إنه قد اختار الهجرة بالفكر لأنها امتياز، يأوي منسلاً إلى مدينته التي بناها داخل ذاته كلما استطاع الانسلال. إنه يتردد بين عالمين: عالم الضرورة، أي عالم الناس، وهو عالم الظن وعقائد الجمهور، وعالم «الحقيقة»، أي حقيقة ذاته كما يراها.

تصبح مدينة الفيلسوف كجنّات عذْن، كالعالم السحري، لكنها في الفكر وفي الوجدان، وحين يتحدث عنها لا يستطيع أن يفصح أو يعبّر، ذلك أن الكلام الذي يفهمه الجمهور هو ذلك الذي صنعه الجمهور، فلْيتحدثْ عنها حديث التقريب والتمثيل، عسى أن يفهموا عنه، وإلا فهو يلجأ إلى الأسطورة، أي إلى أدب الغرابة ليتحدث عن هجرته في عالم الغربة، كما فعل ابن سينا في **رسالة الطير**.

إن موضوع هذه الرسالة هو «قصة»، بالمعنى الذي كان للقصة في ذهن القدماء، أي أنها **تمثيل لحقيقة**، قصد تبليغ رسالة عن طريق «ضرب الأمثال».

إن «أبطال» القصة هم طيور، والطير ليس مشدوداً إلى الأرض انشداد الضرورة، فهو يحلق في الأجواء متى شاء، إلا إذا وقع في حبائل الأسر. إن سجن الطير هو أن لا يستطيع التحليق، مثل سجن الروح في الجسد، تلك التي يتحدث عنها ابن سينا في قصيدته العينية، فيشبه النفس بالحمامة الأسيرة. وتتحدث **رسالة الطير** عن «سربة طير نُصبت له الحبائل فوقع». ويطول أسره وهو يتخبّط في حبائله يروم الخلاص فلا يستطيع. ومع مرور الزمن يألف أسره أو يكاد، إلى أن يمر سرب من طيور طائرة فيتوسل إليها أن تفك إساره، فتتوجس، ثم تحاول فك حبائله فتفلح، فيطير ويتبعها إلى أن يصلوا إلى «واد معشبٍ خصيب، بل مجدب خريب»! يجتازونه صُعّداً ويقطعون هامات جبال سبعة. ويَحُطُّون في الجبل السابع: ها هي «جنان مخضرة مثمرة جارية

الأنهار». ثم يحلقون نحو الجبل الثامن، ووراءه «مدينة يتبوأها الملك الأعظم»، فيخرج إليهم الإذن بالدخول، فيجتازون صحون القصر إلى أن يدخلوا غرفة الملك الأعظم فيُرفع الحجاب، ويكون الانبهار. ويكون المثول أمام الحضرة. وتنقضي مشاهدة الحضرة، فيعود الطائر المهاجر من حيث أتى، ويحكي قصة المعراج فيهزأون منه ويقولون: «والله ما طرت ولكن طار عقلك!»[٥١].

قد يقال إن هذه «قصة» من نوع معهود في «الأدب الصوفي»، وضعت لتمثيل معراج النفس عبر مراتب (أو «مواقف») للوصول إلى «المشاهدة». ولكن القاص هنا هو رجل سياسة لم ينقطع إلى التصوف، وقد كتب أيضاً في «السياسة المدنية».

وقد يقال أيضاً إن هذا التوزع الذي نجده عند ابن سينا هو حالة نجدها عند كثيرين غيره: توزع بين الحرص على الكسب والرتب الاجتماعية والعلاقات العامة، وبين الانسلال من كل هذا للانعكاف على صميم الذات. لكن السؤال هو: ما هي الوضعية التي كان يرضاها لنفسه ويرى فيها حقيقته؟ إنها سياسة النفس بالفلسفة. وهذا ما يميّز عزلة الفيلسوف، وهو يرتد إلى كُنه ذاته عن عزلة المتصوف، إلا أن الفارابي كان من بين الفلاسفة أكثر انسجاماً مع منطق هذه العزلة. فهو لم يهتم لا بسياسة ولا بحياة عامة مثل اهتمام ابن سينا وابن باجه.

ومع ذلك. . . فمهما اختلف المزاج ونمط الحياة بين الفارابي وبين ابن باجه وابن سينا، فإنهم جميعاً تعلقوا بطوبى واحدة: إنها «مدينة» الفيلسوف، مَجْمع الفلاسفة المتواصلين. لقد بنى الفيلسوف مدينته داخل ذاته، يُؤوي إليها كلما انسلَّ من عالم الناس، متعالياً عن عقائدهم العامة، وقيمهم المتواترة، وأنظمتهم القائمة. وما دام ليس هناك من سبيل إلى إحلال الفلسفة لتصبح قاعدة للحياة العامة، أو إقامة مدينتها كنظام عام، فلْيشيّدْها الفيلسوف داخل ذاته.

بناء على ما تقدم، نجد أن الفلاسفة في بلاد الإسلام قد تموقعوا خارج قضايا المجتمع والسياسة. وقد اتخذوا هذا الموقع عن ضرورة واختيار معاً، على رغم ما في ظاهر هذا القول من تناقض. أما الضرورة، فقد نتجت من طبيعة علمهم الغريب والنخبوي. قد تكون بعض العلوم والمهارات التي اختص بها الفلاسفة مطلوبة لدى

---

(٥١) «رسالة الطير،» في: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **رسائل في أسرار الحكمة المشرقية**، تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرني (ليدن: بريل، ١٨٨٩ ـ ١٨٩٩)، ص ٤٢ ـ ٤٨.

الأعيان، فيقربونهم ويشملونهم بالرعاية. لكن، قد يحدث أن ينقلب حاكم على أصحاب الفلسفة تحت ضغط من الفقهاء، أو تقرّباً إلى العامة، خصوصاً إبان أزمات، أو هزائم عسكرية، فيجعل منهم كبش الضحية. وقد انفصلت الفلسفة عن شؤون السياسة في المجتمع الإسلامي لسبب ثان يرجع إلى كون ما سمي بـ «السياسة المدنية» لم يكن سوى تعليق مجرد على نصوص يونانية منتزعة من أصولها التداولية. ولم تكن تبيِئة هذه النصوص في المجتمع السياسي اليوناني إشكالية مطروحة من قبل فلاسفتنا القدماء، بل لم يكن ذلك ممكناً.

ربما يقال إن هذا الانفصام بين الفلسفة «السياسية» ونظام السياسة في المجتمعات الإسلامية من جهة، والحياة السياسية نفسها للفلاسفة الذين اشتغلوا في السياسة من جهة أخرى، يرجع إلى كون الفلسفة لم تتأصل في الثقافة العربية الإسلامية، بسبب مبادئها الأولى ونظرتها إلى العالم. لكن ما الحال حين يتعلق الأمر بفيلسوف لم يكن بحكم تكوينه العلمي على هامش الثقافة الإسلامية، مثل الفيلسوف ـ القاضي أبي الوليد ابن رشد؟

وهنا لا بد من الوقوف عند هذه الحالة المتميزة.

الفصل العاشر

سياسة ابن رشد

لقد كان ابن رشد فقيهاً ـ قاضياً وفيلسوفاً معاً.

فما معنى هذا الجمع بين الفقه والفلسفة، والذي لم يكن مألوفاً لدى فلاسفتنا القدماء؟

لقد كان ابن رشد فقيهاً، ومعنى ذلك أنه كان مندمجاً في الثقافة العربية الإسلامية الأصلية التي قوامها «العلوم النقلية»، أي العلوم الدينية وعلوم اللغة العربية باعتبار هذه مساعدة لتلك.

وكان ابن رشد قاضياً، أي ذا حيثية اجتماعية عامة، استمدها من مهنته ومنصبه، ومن تراث أسرته التي نالت مكانة في المجتمع القرطبي والأندلسي بفضل الفقه والقضاء.

نحن إذاً أمام عالم **مندمج** في الثقافة الإسلامية. وهو في الوقت نفسه **فيلسوف**. وهذه حالة نادرة: أي أن يجتمع الأمران في شخص واحد، فيكون فقيهاً وفيلسوفاً في آن واحد. فما دلالة ذلك؟

إن ابن رشد هو آخر الفلاسفة الإسلاميين الكبار. وقد أدرك العلم الإسلامي بعد أن تأصلت الأصول وتفرعت الفروع. وقد أمكنه أن يقوم بنقد لحصيلة الفلسفة الإسلامية، وكان نقده قاسياً للمسار الذي اتخذته، وهو مسار قد انحرف في رأيه عن «الأصل»، أي عن الفلسفة الأرسطية الخالصة التي حرفها في نظره الفلاسفة الإسلاميون، فخلطوها بغيرها (فلسفة أفلاطون، وأفلوطين ـ وتأويلات شراح أرسطو). فينبغي رد الفلسفة إلى أصلها والوقوف عند هذا الأصل، أي أرسطو، لأنه

في نظره قد أتم الفلسفة إتماماً لا مزيد عليه، فلا يبقى مجال سوى لـ **الشرح**. وهكذا كان ابن رشد هو الشارح الأكبر لأرسطو كما سمّاه اللاتين.

وطبعاً، فحسب تفكير ابن رشد، لا بد من أن يظل الشرح لصيقاً بالنص، لا يخرج عن هويته، أي أن الشرح هو المرادف المفصّل والمبسّط للنص. فينبغي ألا تُستحدَث مسافة بين النص والشرح تكسب هذا الأخير نوعاً من الاستقلال، ولا يتصور ابن رشد أنه لا بد من أن يكون هناك تدخل للشارح في النص المشروح بحكم التكوين الذهني للشارح وثقافته.

إن الأمر الذي لم يفكر فيه فيلسوفنا هو أن الشرح لا بد من أن يكون شيئاً آخر بالقياس إلى النص، بدءاً من اختلاف لغة الشارح عن لغة النص، أو بالأحرى إذا كان الشارح يعمل على نصوص مترجمة ـ كما كان حال ابن رشد ـ ويتوجّه بشرحه إلى قراء من لغة وثقافة مختلفتين. فإذا كانت غاية الشارح هي الفهم والإفهام، فقد يتم ذلك عبر وساطة لغوية ـ ثقافية، فلا بد من أن يكون الشرح شيئاً آخر أكثر من مجرد مرادف للنص، أي يكتسب هوية أخرى.

إن ما يعنينا هنا هو كيف نطبّق هذه الملاحظة المنهجية على شرح ابن رشد النصوص السياسية الأرسطية التي عرفها؟ وهل يمثل هذا الشرح بالفعل أفكاره السياسية الحقيقية؟ إن كثيرين ممن كتبوا عن ابن رشد يرون ذلك. أما نحن فنرى أن أفكار هذا الأخير، ومواقفه السياسية الحقيقية ينبغي البحث عنها **خارج شروحه** على النصوص السياسية الأرسطية. وهو ما سنحاول أن نبرهن عليه.

لكن لننظر أولاً في دلالة هذا الجمع ـ غير المألوف ـ في شخصية الرجل بين كونه فقيهاً وفيلسوفاً معاً.

أولاً: ابن رشد بين الفقه والفلسفة

لا نكاد نجد من بين الفلاسفة الإسلاميين من يشارك ابن رشد في هذه الميزة: وهي أنه فيلسوف وفقيه معاً. فهل لهذا الجمع بين الفقه والفلسفة من دلالة؟ قد يكون من قبيل الجمع بين الضدين، لأن الأصول المعرفية لكل من الفقه والفلسفة تختلف، والعلاقة بينهما كانت، إما علاقة تجاهل، أو علاقة تنافر. فهل قطع الفكر العربي الاسلامي أشواطاً تفاعلت فيه الروافد المختلفة والمعارف المتباعدة، وامتزجت العلوم التي سميت «عقلية» بتلك التي أطلق عليها «نقلية» فوصلت الحصيلة إلى ابن رشد بعد

أن تآلف فيها ما كان متنافراً، فلم يعد من قبيل المفارقة أن يكون هذا الأخير فيلسوفاً وفقيهاً معاً؟ هل تصالح الفقيه والفيلسوف أخيراً في شخص ابن رشد؟ إذا كانت هذه الأسئلة واضحة، فليس من المضمون أن تكون الأجوبة عنها كذلك، ذلك لأن هناك مشكلاً محيراً بالفعل، وهو كيف أمكن لابن رشد أن يكون فقيهاً وفيلسوفاً معاً؟

لنتساءل، أولاً، هل كان ابن رشد نفسه حريصاً على أن يجتمع فيه «الشخصان» معاً، الفقيه والفيلسوف؟ يبدو أن الرجل قد حرص على أن يفصل في شخصه بين «شخصين ثقافيين»، الفقيه والفيلسوف. لماذا؟

هناك **أولاً** ابن رشد كشخصية عامة، يعني حيثيته الاجتماعية. فالاعتبار الاجتماعي في أندلس ابن رشد ما كان يمكن أن يناله بوصفه فيلسوفاً، بل بشخصية الفقيه القاضي. فقد بلغ الفقهاء والقضاة في المجتمع الأندلسي، ولأسباب يطول ذكرها هنا، مكانة مكنتهم من الصدارة العلمية التي ترتب عليها نفوذ سياسي لم يكن له نظير في المجتمعات الإسلامية الأخرى، بحيث استحدث لقب خاص بهذه المكانة هناك، وهو لقب «المستشار».

ثم هناك **ثانياً**، الميراث الفقهي ـ القضائي لأسرة ابن رشد، والذي أفاد منه أبو الوليد، وهو يشغل في مدينته في الأندلس هذا النفوذ الذي تحدث عنه مترجموه، حين يقول عنه أحدهم مثلاً: «وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال، إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة، ومنافع أهل الأندلس»[1].

لكنه نفوذ ملتبس، وربما فرض على صاحبه أن يلجأ إلى نوع من المداراة، بألا يظهر لعامة الناس وجهَ شخصيته الآخر، أي الفيلسوف. هو قد ينفعهم بنفوذه عسى أن يعترفوا به بأفضاله عليهم، ويضمن لنفسه السلامة[2]. إن السلامة هي المطلب الراسخ للفلاسفة الإسلاميين، ولا سيما أنه ليس في الفلسفة ما يدعوهم إلى العناية بشؤون المدينة الإسلامية، بل على العكس، فعالَم الفلسفة، وكما آل إليهم، قد أصبح من التجريد والتعالي، بحيث لم يعد يتعلّق بأرض ولا بمجتمع بعينهما.

كان ضمير الفيلسوف مرتاحاً في عزلته، بعكس ضمير الفقيه الذي يحفزه على القيام لدى أهل السلطة بـ «النصيحة» و «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». لقد كان

---

(١) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبّار، **التكملة لكتاب الصلة** (بغداد: مطبعة المثنى، ١٩٥٦)، ج ٢، ص ٥٥٤.

(٢) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، **الصلة** (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٥)، ص ٥٤٧.

هناك دائماً، طبعاً، فقهاء السلطة، وفقهاء آخرون أوجدوا لأنفسهم من الذرائع ما جوّز لهم الصمت، إلا أنه كان هناك أيضاً فقهاء اعتبروا أن علمهم ـ أي الديني ـ يلزمهم بإقامة الرقابة على المجتمع والسلطة. أما الفيلسوف الإسلامي فلم يكن يجد نفسه مضطراً إلى هذا كله. فالفلسفة في رأيه بطبيعتها علم نادر، لا يتهيأ له إلا أفراد نادرون. وأقصى ما يطمحون إليه أن يُتركوا لشأنهم، وأن يُدبروا فلسفتهم تدبير المتوحد.

إنهم حين يقولون عن ابن رشد إنه «كان يُفزَع إلى فتواه في الطب كما يُفزَع إلى فتواه في الفلسفة»، فإن هذا القول يعني شيئين هما: **أولاً**، الإشادة ببراعة الرجل براعة متوازنة ليس في الفلسفة والفقه، بل في الطب والفقه. فالفلسفة هنا مستبعدة تماماً حين يتعلق الأمر ببيان المكانة العلمية للرجل، على الرغم من أن الطب كان علماً من العلوم الفلسفية. وكذلك فإن الاعتبار المُضْفَى على الطب كصناعة نافعة هو الذي مكّن الفلسفة من أن تدخل إلى الثقافة العربية الإسلامية. فالفلاسفة قد دخلوا إلى مجتمع «الخاصة» بفضل علم الطب في غالب الأحيان، فكان الطب هو «التأشيرة» التي دخلت بها الفلسفة إلى هذا المجتمع، وبالتالي إلى الثقافة العربية. ويرجع الفضل لابن طفيل في تقديم ابن رشد إلى الخليفة الموحدي أبي يوسف يعقوب. ويتحدث كتّاب التراجم عن الحظوة البالغة التي نالها ابن طفيل لدى البلاط الموحدي، وكان ذلك لكونه طبيباً أولاً.

ثانياً: خطة الفيلسوف

هناك القناعة العميقة للفيلسوف الإسلامي، وهي أن علمه الفلسفي، ومنهجه في البرهنة وتأسيس المعرفة أوثق وأعلى من علم الفقهاء، أي أن العلم الفلسفي أعلى من العلم الديني. بيد أن الفيلسوف الإسلامي حتى لو اقتنع حقيقة بهذا الرأي، فهو لا يمكن أن يقوله للناس هكذا وببساطة، بل يسلك طريقاً غير مباشر للتعبير عن قناعته هذه، وذلك بأن يطلب من الجميع أن يسلموا معه بأن المقصد واحد للدين وللفلسفة معاً، وأن الحق (الحقيقة) في كليهما واحد، وأن الاختلاف يكون فقط في مستوى الخطاب: فالدين خطاب للكافة، أما الفلسفة فهي علم تختص به عقول متميزة. فإذا كان الدين ضرورياً لعامة الناس فإن الفلسفة امتياز للنخبة. ولا بد في كلتا الحالتين من تحقيق «العدالة» التي هي في معناها الفلسفي القديم لا تعني المساواة، بل تعني أن يقوم كل واحد بما هو مهيأ له بطبيعته. فإذا كان الدين ضرورياً لعموميته، فمن العدل ألا تحرم من الفلسفة النخبة المهيأة للفلسفة باستعدادها الذهني المتميز، أي هذه «الفطرة الفائقة» التي تحدث عنها الفلاسفة الأندلسيون بصورة خاصة.

لكن كيف يُحل التعارض ـ حين يكون هناك تعارض ـ بين الدين والفلسفة؟ جواب الفيلسوف ـ وهو جواب قد يكون معبراً عن رأيه الحقيقي، كما قد يكون مجرد تكتيك ـ هو أن التعارض الذي يبدو صارخاً لعامة الناس وفقهائهم هو في نظر الفيلسوف مجرد تعارض ظاهري، وأن مهمة الفيلسوف هي رفع التعارض عن طريق منهج التأويل. يقول ابن رشد: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه قضية لا يشك فيها مسلم»(٣).

يستعمل ابن رشد اللغة المتداولة بين الفقهاء أنفسهم لتمرير ما يريد الدفاع عنه، إلا أن ما يقصده من «التأويل» ليس هو ما يفهمه الفقهاء والمفسّرون من هذه الكلمة، بل ما يقصده الفلاسفة. وهو حين يريد أن يطمئن الفقهاء بأن ما يقوله عن التأويل «لا يشك فيه مسلم»، فإنهم في الواقع يشكون!

إلى هنا، فإن ما يقوله ابن رشد عن علاقة الفلسفة بالدين هو ما يقوله غيره من الفلاسفة الإسلاميين. إنها الطريقة نفسها في الدفاع عن شرعية الفلسفة عنده وعندهم، إلا أنه سلك طريقاً آخر في الاحتجاج يزيد به عليهم. والإضافة الرشدية تأتي من كونه متميزاً منهم، فهو لم يكن فيلسوفاً وحسب، بل فقيهاً أيضاً.

وهنا يتقمص ابن رشد شخصية الفقيه وينطق بسلطته، فيستعمل لغته ويبني عليها منطقاً فقهياً يؤدي إلى إصدار حكم شرعي (أي فتوى) في المسألة، أي في شرعية الفلسفة. هو يرد على خصوم الفلسفة بسلاحهم نفسه. هم يدّعون أن الدين يحرم الفلسفة، فيكون رده أن الدين لا يُجيزها فحسب، بل يوجبها. وهو هنا يستعمل المعنى الفقهي الأصولي للواجب: أي أنه لا بد في المجتمع الإسلامي من أن يقوم به أفراد أكفاء يعنون بالفلسفة، لا كمطلب كمالي للعقل، أو للتأمل الخالص، بل كواجب ديني. فيورد آيات تأمر بالنظر في الكون للاعتبار والتدبّر، ويفسّرها بأنها أمر إلهي بالقيام بواجب النظر الفلسفي: «وإذا تقرر أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس [الفلسفي]، فواجبٌ أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي [. . .] وأتم أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس، وهو المسمى

---

(٣) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق ألبير نصري نادر، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، [د. ت.])، ص ٣٦.

برهاناً»[٤]. يتميز ابن رشد إذاً من الفلاسفة السابقين بكونه يستعمل الخطاب الفقهي الأصولي دفاعاً عن شرعية الفلسفة. وإذا كانت الفلسفة في نظر الفيلسوف تكتفي بشرعيتها الذاتية، فإن الذي يهم ابن رشد هو تعميم التسليم بهذه الشرعية، ولا يكون ذلك إلا بالشرعية الدينية، فلا يكتفي بإثبات ضرورة الفلسفة بمنطق الفلسفة الخالص، كما فعل غيره من الفلاسفة، بل يعمد إلى المنطق الأصولي على النحو التالي: «فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب أو على جهة الوجوب»[٥].

يستعمل ابن رشد إذاً سلطة الفقيه للدفاع عن شرعية الفلسفة. وهنا لا بد من التمييز بين سلطتين: بين السلطة العلمية في المجتمع الإسلامي، والفلسفة لا تملكها، والسلطة العلمية للفلسفة في ذاتها، وهي في نظر أهلها حقيقية، وأعلى من المعرفة التي يختص بها الفقيه. والفرق ـ في نظر الفيلسوف ـ بين الفقه والفلسفة من حيث المرتبة العلمية هو الفرق بين الظن والحقيقة: «الفقيه إنما عنده قياس ظني»[٦]. ما هو مقياس القيمة التي تضفى على هذا الصنف من المعرفة أو ذاك؟ هل هو المجتمع؟ لكن المجتمع هم عامة الناس، فمتى كان هؤلاء في نظر الفيلسوف هم مقياس القيمة حين يتعلق الأمر بتقييم العلم؟ إن القيمة الاجتماعية التي تعطى لهذا النوع من العلم أو ذاك هي التي تمكّن صاحبه من مكانة اجتماعية، وأصحاب السلطة لا يقرّبون سوى علماء بعينهم، إما عن اقتناع بقيمة علمهم، أو لاعتبارات سياسية يحاولون بها أن يضمنوا إلى جانبهم أصحاب المعرفة الرائجة قيمتها في المجتمع. كما أن الفيلسوف يحاول أن يتعالى عن هذا كله، فيضع قيمته هو للعلم فوق القيمة المتداولة. هذا إذا استطاع أن يدير ظهره لقيم المجتمع والسلطة، لأنه هو أيضاً قد يروم بعض الجاه، أو مجرد تبرير ضرورة بعض علومه الفلسفية لحاجات الناس، بل لإقامة الشريعة نفسها. أليس علم الفلك ضرورياً للتوقيت الشرعي؟ أليس الطب مطلوباً أيضاً، ليس لحفظ الصحة وحسب، بل لتوفر شرط التكليف للقدرة على إقامة الشعائر والعبادات؟ أما الأعيان وأهل السلطة فهم أحوج إلى طب الحكيم، أي الطب «العلمي» في مقابل الطب الشعبي. لذا كان

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٦، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٣٣٣.

الطب هو مدخل الفيلسوف لطلب الحظوة لدى هؤلاء الخاصة، ولطلب حمايتهم تجاه العامة وفقهائهم. أما ابن رشد فهو يزيد على الفلاسفة الأطباء باعتباره كان فقيهاً أيضاً.

من هنا، فقد كان له أن يطلب الوجاهة، ليس لدى الخاصة من أهل السلطة وحسب، بل لدى العامة أيضاً. يطلبها لدى الخاصة بالطب، ولدى العامة بالفقه، مدعماً بميراث أسرته العريق في هذا الميدان، إلا أن الذي يثير الانتباه هو موقفه المزدوج من الفقه كمهنة وكعلم. فقد كانت صفة الفقيه القاضي هي هويته الاجتماعية، منها كان يستمد سلطته العلمية، ولس من الفلسفة. ثم هو من ناحية ثانية قد لجأ إلى لغة الفقيه ليدافع عن شرعية الفلسفة، مع اعتقاده الراسخ بأن علم الفقه هو علم أدنى من علم الفلسفة. فكيف إذاً يحتاج علم أعلى (الفلسفة) إلى علم أدنى (الفقه) لتبرير قيمته وموضوعه؟ إنه يحتاج إلى مثل ذلك لأن المخاطَب هو جمهور المجتمع الإسلامي.

لقد اضطر ابن رشد إذاً إلى الاستعانة بالسلطة العلمية للفقيه للدفاع عن السلطة العلمية للفيلسوف، مع ما في موقفه هذا من مفارقة، لأنه من الناحية النظرية المحض، فإن العلم الأعلى هو الذي يحتاج إليه العلم الأدنى لتبرير مبادئه وليس العكس. والفقه في نظر ابن رشد ما هو سوى «صناعة ظنية»، فليس هو المؤهل لتبرير العلم الفلسفي الذي يعتمد «قياس البرهان»، وهو أوثق منهج علمي بحسب المنطق الأرسطي.

ثالثاً: الانفصام والعزلة

كيف يفسر إذاً هذا «الانفصام» في شخصية الرجل، بين «الفقيه» و «الفيلسوف»؟ إن «شخصية» الفقيه كانت له ذات جدوى من حيث الوجاهة الاجتماعية، ولكنها لم تكن مقنعة له في العمق. وكأننا بالرجل «يلعب دور» الفقيه للوجاهة، ولضمان السلامة أيضاً. أما «شخصية» الفيلسوف، فكأنها منفصلة تماماً عن شخصيته كفقيه، ذلك لأن نموذج الفيلسوف، وعالمه، ونظامه المعرفي، كلها مستقلة قائمة الذات، متميزة من النظام التقليدي للثقافة الإسلامية. قد يعترض بأن الفلسّفة قد صارت جزءاً من الثقافة الإسلامية، أو على الأقل هناك تداخلات بين العلوم الفلسفية والعلوم العربية والدينية، إلا أن هذه «التداخلات» هي بالضبط ما رفضه ابن رشد. إن الفلسفة هي الفلسفة، فلا ينبغي عنده أن تخلط بغيرها. وينبغي الرجوع إليها في مصادرها، لا في ما آلت إليه على يد الفلاسفة الإسلاميين: «فعليك أن تتبين قولهم [الفلاسفة اليونانيون] هذا هل هو برهان أم لا، أعني في كتب القدماء، لا في كتب ابن

سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم...»[٧]، وأضافوا إليه «أموراً دخيلة ليست جارية على أصولهم»[٨]. إن الرجل إذاً حاسم في اختياره: إن الحق والحقيقة مع الفلسفة، أي اليونانية الخالصة. ومن يقرأ شروحه على كتب أرسطو يجد أن من أهدافه الأساسية تخليص المتن الأرسطي من كل ما اعتبره تحريفات لاحقة، بما فيها تلك التي «ألحقها» به الشراح اليونان مثل الاسكندر الأفيروديسي وغيره.

الفلسفة لا تخلط بغيرها، فلها نظامها المعرفي المستقل. وحتى قضية التوفيق بين الشريعة والفلسفة، والتي شغلت الفلاسفة الإسلاميين لم تكن في الحقيقة قضية ابن رشد، على الرغم من أن أحد كتبه يحمل عنوان **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، فهو محاولة تكتيكية لتأمين مكان للفلسفة في مجتمع إسلامي.

إن **المفارقة** في الشخصية الثقافية لابن رشد، هي أنه كان يصبح ويمسي على الناس وهو «يلعب دور» الفقيه. ثم هناك الوجه الآخر، وهو شخصيته الثقافية الحقيقية كما كان يراها لنفسه: وهي أنه فيلسوف يعطي لعلمه الفلسفي القيمة الأولى. للفقيه مرجعيته وله سلفه الصالح. وللفيلسوف مرجعية معرفية أخرى «وسلف صالح» آخر. ألم يعتبر ابن رشد العلم اليوناني، وكما وضعه أرسطو «هو منتهى ما وقفت عليه العلوم الإنسانية»[٩]؟ لذا فمرجعية الفيلسوف القرطبي يمتد سندها إلى سلف غير سلف الفقيه، إلى اليونان. وهو مرة أخرى يلجأ إلى الذريعة الشرعية للدفاع عن هذه المرجعية، وأن الشرع قد أوجب النظر بالعقل»[١٠]، وأنه «يجب أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة أو غير مشارك»[١١]. وهي دعوة أبي بكر الرازي نفسها إلى توسيع المرجعية العلمية لتمتد إلى القدماء، مع اختلاف في طريقة الاحتجاج بين الفيلسوفين: فالرازي لم يكن يعنيه أن يستعمل في دفاعه مبرراً دينياً.

إن توسيع المرجعية العلمية يحتاج إلى جو من التسامح، ذلك أن صاحب الرأي المخالف للرأي السائد إما أن ينطوي على رأيه، يخفيه ويظهر للناس ما يقبلونه، وإما أن يتقوقع على رأيه ومعتقده، وإما أن يلعب ورقة التسامح، يدعو إليه أملاً في أن يتهيأ جو

---

(٧) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٣٠١.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٠٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣١١.

(١٠) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ص ٢٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣١.

منفرج ومتفتح يتيح لأفكاره الجديدة، أو غير المألوفة، أن تروج. وهذا الموقف الأخير هو الذي نجد صدىً له عند ابن رشد، حين يقول مثلاً: «ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه إن كان يجب أن يكون من أهل الحق»[١٢]، أو حين يقول: «من العدل كما يقول الحكيم أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه»[١٣]، أو حين يدعو إلى التعايش بين العقائد مهما اختلفت، والآراء مهما تباينت، «فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر، فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد»[١٤]، وهو ما لا يراه ابن رشد، أو لا يريد أن يراه.

ومع ذلك، فهذا «التسامح» الذي يطلبه ابن رشد للفلاسفة يمنعه عن غيرهم. فهو يعتبر أن منع كتب الفلسفة «ظلم لأفضل أصناف الناس ولأفضل أصناف الموجودات»[١٥]. فللفلاسفة وحدهم الحق في الاجتهاد، بمعناه الفكري العام، وليس بمعناه الفقهي وحسب. ولذلك يتسامح معهم حتى وإن أخطأوا، لأن «الخطأ المصفوح عنه في الشرع هو الخطأ الذي يقع فيه العلماء»[١٦] (أي الفلاسفة، لأن العلماء عند ابن رشد هم الفلاسفة دون سواهم). إن هذه الدعوة الرشدية إلى حرية الفكر لهي جميلة، لو جعلها حقاً عاماً، وهو لم يفعل، إذ قصرها على الفلاسفة، فهو مثلاً يعتبر أن «الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس [أي الفلاسفة] فهو إثم محض»[١٧]، بل قد يذهب إلى الحكم على الذين يخالفون أصوله الفلسفية بالتكفير. فكيف ينزلق ابن رشد إلى مثل هذا الموقف المتعصب، فيستعدي السلطة لمنع كتب الغزالي؟

وهنا نصل إلى سؤال أعم: ما هو السر في النقد العنيف الذي وجهه ابن رشد إلى الغزالي، وإلى الأشاعرة عموما باعتبار الغزالي أشعرياً؟ أو بسؤال آخر: هل كانت قضية الأشاعرة والغزالي بالنسبة إلى ابن رشد قضية فكرية، أم أنها كانت بالدرجة الأولى قضية سياسية؟

لنفحص المسألة.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٩.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٤.

رابعاً: نقد سياسي لعلم الكلام

يقول ابن رشد عن صناعة الجدل: «أما منفعتها في مناظرة الجمهور فللضرورة الداعية في اجتماعاتهم على العدل والفضيلة إلى اعتقاد كثير من الأمور النظرية النافعة لهم في الاجتماع المدني»[١٨].

يلخص ابن رشد هنا أرسطو، أي يشرح ما يقوله فيلسوف آخر يتحدث عن قيم أخلاقية سياسية تتعلق بنظام مدينته اليونانية. وليس قصدنا أن نعود هنا إلى قضايا نوقشت عن علاقة الجمهور الإسلامي الذي يشرح له ابن رشد خطاباً موجهاً إلى جمهور أجنبي لم يكن الفيلسوف الإسلامي أو قارئه يعرفان شيئاً عن نظمه القانونية والسياسية، وأنه لا علاقة بين هذه النظم اليونانية وبين الخطط الإسلامية.

قد يقال إن ابن رشد إنما يقوم بشرح فكر مجرد، والفكر المجرد هو غاية النظر العقلي عند الفلاسفة، وهو موضوع صناعتهم، وأنه مطلق لا نسبي، أي لا ينتسب إلى مجتمع بذاته أو إلى تاريخ بعينه، لأن ما هو مجتمعي أو تاريخي هو في اعتبار الفيلسوف القديم من قبيل «المتغير» و«الممكن»، فلا يكون موضوعاً للعلم، لأن العلم عند أرسطو لا يقوم إلا بما هو «ثابت» و«ضروري». ثم إن ابن رشد ما كان ليفكر بالنسبية التاريخية لأي خطاب فلسفي. فأرسطو عنده هو الفكر المطلق، أرقى ما وصل إليه العقل الإنساني.

من هنا يمكننا أن نعتبر أن إحدى غايات الشارح القرطبي هي التعريف بـ «العلم الحق» وتقريبه إلى قارئه العربي ووضعه في مقابل ـ أو فوق ـ المعارف المتداولة لدى العلماء المسلمين من فقهاء ومتكلمين، بل حتى الفلاسفة الإسلاميين الذين اعتبر ابن رشد أنهم تناقلوا فلسفة أرسطو مخلوطة بما هو دخيل عليها. يدافع ابن رشد هنا عن السلطة العلمية للفلسفة، لكنها سلطة علمية قائمة الذات وكأنها مكتفية بذاتها، ذلك أنه لم يكن يعنيه أن يعترف الجمهور بالفلسفة ما دام يدعو إلى إبعاده عن القضايا التي هي من اختصاص النخبة العالمة، أي الفلاسفة.

فلماذا انشغل ابن رشد إذاً بنقد مناهج الإسلاميين؟ ولماذا انصبَّ نقده خصوصاً على الأشاعرة؟

---

(١٨) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، حقّقه وقدم له وعلّق عليه تشارلز بترورث، شارك في التحقيق أحمد عبد المجيد هويدي، شروح ابن رشد لكتب أرسطو، الأصول العربية: تلخيص كتب أرسطو في المنطق؛ ٦ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)، ص ٣١.

قد يقال إن ما قام به ابن رشد لا يدعو إلى التساؤل، إذ هو أمر عادي: فنحن أمام فيلسوف واثق من علمه الفلسفي ومن منطقه الأرسطي، فاستعمل منهجية هذا المنطق لإثبات تفوق العلم الفلسفي ومنطقه على علوم الإسلاميين ومناهجهم. نعتقد أن القضية أكثر من أن تكون مجرد خلاف نظري، وسوف نرى لماذا.

ثم هناك مسألة أخرى: ما العلاقة بين ابن رشد كشارح للمنطق الأرسطي، خصوصاً منطق الجدل، وبين ابن رشد كناقد لفكر الإسلاميين؟ قد يقال إن هذه العلاقة موجودة، نلمسها في تطبيق ابن رشد مقاييس المنطق الأرسطي على خطاب المتكلمين، فيقول مثلاً: «إن أغنى مراتب الكلام أن يكون حكمة جدلية، لا برهانية»[١٩]، وهو يعني أن المرتبة العلمية لمباحث «الكلام» هي أقل درجة من علوم الفلسفة. إلا أننا ينبغي أن نبحث عما وراء صراع المناهج (مناهج الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة) من تنافس على الصدارة العلمية، أي على السلطة العلمية، التي يدّعيها كل فريق من هؤلاء.

هناك مسألة تثير الانتباه: هي أن نقد ابن رشد يتوجّه بالخصوص إلى صنف بعينه من المفكرين الإسلاميين: **الأشاعرة**. فنقده هؤلاء يشغل الحيّز الأكبر من كتبه النقدية الثلاثة: **مناهج الأدلة، فصل المقال، تهافت التهافت**، والغزالي الذي يرد عليه ابن رشد في هذا الكتاب الأخير، يرد عليه أيضاً لأنه أشعري.

والسؤال: ما تفسير هذا النقد العنيف الذي وجهه ابن رشد إلى الأشاعرة بالذات، وإلى الغزالي منهم خصوصاً؟

المسألة عندنا أبعد من أن يُكتفى في تفسيرها بأنها مجرد خلاف فكري، وأن ابن رشد كفيلسوف لم تكن تقنعه مناهج المتكلمين، فوضع علمه الفلسفي فوق علم هؤلاء، كما أنه لا يكفي أن يقال إن الغزالي ألّف كتاباً هاجم فيه الفلاسفة، فردّ عليه ابن رشد بكتاب آخر. القضية عندنا أبعد من أن تكون مجرد قضية فكرية، بل نرى أنها كانت قضية سياسية بالدرجة الأولى، قد يقال: كيف يمكن أن يقوم سجال سياسي بين مفكرين ـ الغزالي وابن رشد ـ يفصل بينهما زمن مديد؟ لكن ها هنا المسألة بالذات. فما يمكن أن نسميه «مشكل الغزالي» كان قائماً في الدولة التي كان يعيش تحت سلطتها ابن رشد.

(١٩) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق محمود قاسم، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤)، ص ١٦٧.

خامساً: ابن رشد ضد ابن تومرت

إن دعوانا الأساسية هنا هي أن نقد ابن رشد الأشاعرة والغزالي الأشعري كان نقداً بكيفية غير مباشرة لمؤسس السلطة الموحدية في المغرب، ابن تومرت الذي أذاع المذهب الأشعري في هذه البلاد، ورسَّمته الدولة التي انبنت على دعوته، والذي جعل من قضية إحراق المرابطين كتاب الغزالي **الإحياء** فرس رهانه السياسي.

حين يقول ابن رشد عن المتكلمين، وهو يعني الأشاعرة أكثر من غيرهم، أنهم «مزقوا الشرع وفرقوا الناس كل تفريق»[٢٠]، فينبغي ألا نفهم من هذا الكلام أنه مجرد ترديد لعبارات مكرورة تداولها القدماء، فابن رشد ما يفتأ يشير إشارات إلى عصره مثل قوله: «وأنت إذا تأملت في هذه الشريعة في **هذا الوقت**، من الفساد العارض فيها من قبل التأويل. . . »[٢١]. و «الحل» الذي «يفتي» به هو تحريم كتب المتكلمين، ومنع كتب الغزالي بالذات.

هل نرى في موقف ابن رشد هذا ارتداداً إلى موقف السلطة المرابطية بإيعاز من فقهائها حين أبطلت كتب «الأصول»، وتعقبت كتب الغزالي وتوَّجت ذلك كله بعملية إحراق كتابه **الإحياء**[٢٢]؟ إن هناك اتفاقاً ظاهرياً بين الموقفين، وإن كان لكل من الطرفين أسبابه. فالفقهاء المرابطون كانوا يدافعون عن سلطتهم العلمية وما ترتب عليها

---

(٢٠) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق ألبير نصري نادر، ط ٣ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٥٥.

(٢١) ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص ١٨٢.

(٢٢) عن تعقب نسخ كتاب **الإحياء** الموجودة عند بعض أعيان الدولة المرابطية أنفسهم، وبعض الفقهاء، يقول مصدر من أقدم المصادر في الموضوع بأن الملك المرابطي علي بن يوسف قد بعث برسائله «إلى جميع بلاده آمراً بإحراقه حيثما وجد، وأُخذت منه نسخ من أيدي أصحابها كان معوَّل الغزالية عليها، منها كتاب ميمون بن ياسين [أمير مرابطي] توعده علي بن يوسف فأحضره له. ومنها كتاب ابن العربي [أبي بكر الفقيه الشهير] حمله مع نفسه إلى الجزيرة الخضراء ثم أمر بحله في الماء». انظر: علي بن محمد بن القطان، **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، درسه وقدّم له وحققه محمود علي مكي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠)، ص ١٥ ـ ١٦. والملاحظ أن المؤرخ يتحدث هنا عن «الغزالية» كجماعة أو كتيار فكري يلتف حول **الإحياء**. وعن الملابسات التاريخية والفكرية المتعلقة بـ «قضية» **الإحياء**، انظر التحليل الممتاز لـ: محمد القبلي، «رمز الاحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط،» ورقة قدّمت إلى: **أعمال ندوة الغزالي** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٨)، ص ١٣٩ ـ ١٧١.

من جاه اجتماعي وسياسي داخل الدولة[٢٣]، فقرروا «عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له [. . .] وأنه بدعة في الدين»[٢٤]. كانت أسبابهم غير الأسباب التي دفعت بابن رشد إلى اتخاذ الموقف نفسه من علم الكلام.

كان لنقد ابن رشد المتكلمين جانبان: **الأول** معرفي، فالعلم الذي يدّعونه ليس علماً بالمقياس الفلسفي. **والثاني** يتعلق بالنتائج السياسية السلبية لتعليم قضايا علم الكلام ليخوض فيها عامة الناس.

إن هذا النقد ينطبق بصورة خاصة على ابن تومرت، فهو الذي عمَّم قضايا علم الكلام، وعلى الدولة الموحدية التي فرضت على الجميع تعلم مبادىء المذهب الأشعري ضمن العقيدة التومرتية.

يقول ابن طملوس، وهو أحد تلامذة ابن رشد: «وندب [ابن تومرت] الناس إلى قراءة كتب الغزالي رحمه الله، وعُرف من مذهبه أنه يوافقه، فأخذ الناس في قراءتها [. . .] ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي، إلاّ من غلب عليه إفراط الجمود من غلاة المقلدين»[٢٥]. إن تلميذ ابن رشد هذا يثني على صنيع ابن تومرت، أي اعادة الاشتغال بكتب الغزالي وتعميم المذهب الأشعري، وهو بالضبط ما اعترض عليه أستاذه.

لقد تحدّث المؤرخون عن دور ابن تومرت في نشر العقيدة الأشعرية في المغرب[٢٦]. وابن خلدون أكثر حسماً في إبرازه دوره هذا، إذ يقول: «وحملهم على

(٢٣) يقول عبد الواحد المراكشي: «ولم يزل الفقهاء على ذلك وأمور المسلمين راجعة إليهم، وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم، طوال مدته [علي بن يوسف] فعظم أمر الفقهاء كما ذكرنا، وانصرفت وجوه الناس إليهم، فكثرت لذلك أموالهم، واتسعت مكاسبهم». انظر: أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب** (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٧٨)، ص ٢٥٣. انظر أيضاً: القبلي، المصدر نفسه.

(٢٤) المراكشي، المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٢٥) أبو الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس، **المدخل لصناعة المنطق**، وقف على طبعه ميكائيل أسين بلاصيوس السرقسطي ([مدريد]: المطبعة الأبيرقة، ١٩١٦)، ص ١٦.

(٢٦) يقول المراكشي: «وكان [ابن تومرت] على مذهب أبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل». المراكشي، المصدر نفسه، ص ٢٧٥، أما المسائل الأخرى فقد أخذها كما هو معروف من المعتزلة ابن حزم والإمامية. انظر: جولدزيهر، «مقدمة،» في: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت، **أعز ما يطلب** (الجزائر: نشر لوسياني، ١٩٠٣)، ص ٥١ - ٥٢ و٥٥ - ٥٦؛ Robert Brunschvig, «Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart,» *Arabica*, vol. 2 (1955), et

عبد المجيد النجار، **المهدي ابن تومرت أبو عبد الله محمد بن عبد الله المغربي السوسي المتوفى سنة ٥٢٤/١١٢٩: حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣)، ص ٢١٨، ٢٥٨، ٣٥٦ و٣٦٣.

القول بالتأويل والأخذ بمذهب الأشعرية في كافة العقائد، وأعلن بإمامتهم ووجوب تقليدهم»[٢٧].

لماذا هذا النقد الذي وجهه ابن رشد إلى المتكلمين؟

نعتقد أن السبب هو أن «علم الكلام» هو مجال يلتقي فيه الدين بالسياسة، أو يختلطان، وابن رشد لا يريد لهما أن يختلطا. إن هذا الالتقاء ـ أو هذا الاختلاط بحسب ابن رشد ـ هو الذي جرّ «العامة» في نظره إلى الانشغال بالسياسة عن طريق الدين الذي يتسيس بواسطة قضايا علم الكلام التي تصبح قضايا خلاف دينية ـ سياسية يتصارع حولها «العامة»، وهذا ما لا يريده ابن رشد.

لذلك يدعو ابن رشد إلى ابقاء الدين في المستوى الذي لا يصبح فيه سياسياً، أي مستوى العبادات والمعاملات الضرورية، أي الدين البسيط المفهوم لعامة الناس «لعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز»[٢٨]، فتُقدَّم لهم أمور الدين كما هي «على ظاهرها في الشرع»[٢٩]. فهو يعتقد أن هناك حداً أدنى من الدين هو عام للناس، وهو المستوى الأصلي الذي خاطب به نبي «كان أمياً [...] أمة أمية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم»[٣٠]، وأن «الصدر الأول هو القدوة لأنه اعتقد الإسلام وفهمه على ظاهره دون تأويل»[٣١].

ويستعمل ابن رشد عبارات بمرجعية دينية للردّ على خصومه. فباسم الدفاع عن وحدة الدين، ووحدة الأمة، يدعو إلى إبطال علم الكلام لأنه الطريق الذي يدخل منه «العوام» إلى السياسة. من هنا كانت حملته على تعميم القضايا الكلامية على عامة الناس، وهو يُحمِّل المتكلمين، وخصوصاً الأشاعرة، مسؤولية ما نتج من «فوضى» و «تفرقة»، وحَمل خصوصاً على الغزالي الذي «طمّ الوادي على القرى».

---

(٢٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د. ت.])، ج ٦، ص ٤٦٦. ولا ينبغي أن يفهم من كلام ابن خلدون أن ابن تومرت هو أول من أدخل الأصول الأشعرية إلى المغرب، فقد كان له سابقون في تعليمها في هذه البلاد، مثل أبي بكر المرادي وتلامذته. انظر: أبو الفضل عياض بن موسى، **الغنية «فهرست شيوخ القاضي عياض»**، دراسة وتحقيق محمد بن عبد الكريم (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩)، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣، وأبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، القسم ٤، مج ١، ص ٣٦٤.

(٢٨) ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص ٢٢٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٣١) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ص ٥٦.

هذا النقد ينطبق على ابن تومرت ـ الذي لم يستطع ابن رشد التصريح باسمه ـ أكثر مما ينطبق على الغزالي. فالداعية المغربي هو الذي عمم قضايا علم الكلام على الجمهور الواسع، وليس الفقيه المتكلم المشرقي. فالغزالي لم يقل بتعميم علم الكلام، بل العكس هو الصحيح.

كيف نسي ابن رشد أو تناسى أن الغزالي ألّف كتاباً سماه **إلجام العوام عن علم الكلام**؟ أليس الغزالي هو الذي يقول: «يجب على العامي أن يعتقد أن ما انطوى عليه [القرآن] من معاني هذه الظواهر وأسرارها ليس منطوياً عن رسول الله ﷺ وعن الصدّيق، وعن أكابر الصحابة وعن الأولياء والعلماء الراسخين، وأنه إنما انطوى عنه لعجزه وقصوره»(٣٢)؟ كما أن التسليم نفسه لأهل «العلم» يوجبه الغزالي على «العوام» في ما يتعلق بالأحاديث(٣٣).

لم يكن الغزالي أقل حسماً من ابن رشد في قضية «العوام». فهؤلاء ينبغي أن يُبعَدوا عن «العلم» إلا ما هو ضروري لحاجاتهم الدينية، لأنهم ينبغي أن يُبعَدوا عن السياسة: «إن العوام [يقول الغزالي] المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يُتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها [لأن] تعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم، إذ ربما يثير لهم شكاً، ويزلزل عليهم الاعتقاد، ولا يمكن القيام بعد ذلك بالإصلاح»(٣٤)، بل إن الغزالي يهدد «العامي» بالجحيم إذا هو أراد أن يعلم ما يعلمه العلماء: «كل كبيرة يرتكبها العامي فهي أسلم له من أن يتكلم في العلم»(٣٥). فرجل قد بلغ حد تكفير ـ أو على الأقل ـ تفسيق «العامة» الذين يخوضون في موضوعات علم الكلام لا يمكنه أن يكون هو الذي يعنيه ابن رشد حين ينتقد تعميم هذا العلم، ولو أنه يصرح باسم الغزالي، وبأنه المعني بالنقد. ينبغي إذاً التفكير في الشخص الحقيقي المقصود بالنقد، أي ابن تومرت الذي «يقوم مقامه» الغزالي كهدف معلن للنقد، بدل الهدف المضمَر الذي لم يكن ابن رشد قادراً على التصريح باسمه.

---

(٣٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، نشرة مياز محمد شيراز (بومباي: [د. ن.، د. ت.])، ص ٢٧.

(٣٣) «من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت، ثم الامساك ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة». المصدر نفسه، ص ٣.

(٣٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج ١، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٣.

حين يقول ابن رشد، «ثم إنه أوّل ذلك المتشابه بزعمه، وقال لجميع الناس إن فرْضَكم هو اعتقادُ هذا التأويل»[٣٦]، فهو لا يصرح بمن يعنيه بهذا القول، إلا أنه قول ينطبق تماماً على ابن تومرت. فالقول بالتأويل هو من قواعد مذهب هذا الأخير. وطبعاً لم يستطع ابن رشد أن يصرح باسم من يعنيه بانتقاده هذا، وهو يعيش تحت الدولة التي انبنَت على دعوته، بل العكس صحيح، فهو يضطر أحياناً إلى الثناء على مؤسس الدولة تقَرُّباً لأصحابها، مثل قوله هذا: «وقد رفع الله كثيراً من الشرور والجهالات، والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب، وطرَق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر، ورغبوا في معرفة الحق، وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله من طريق وسط، ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحطَّ عن تشغيب المتكلمين»[٣٧]. فيسوقنا في قوله هذا، وهو يُمالىء ويداري، الى أن ما يمتدح به ابن تومرت هنا هو بالضبط ما ينتقد به المتكلمين. أليس هذا «الطريق الوسط» هو ما يأخذه على الأشعرية، وأنها «ليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور»؟[٣٨] إن هذا النقد يصدق تماماً على ابن تومرت، وهو الذي جعل من التأويل مبدأ من مبادىء عقيدته التي فرضها على الجميع.

لا اختلاف بين ابن رشد والغزالي في الموقف من العامة: فلا علاقة لهؤلاء بالعلم، إلا بالعلم الديني في حدوده الضرورية البسيطة التي تلزمهم لكي يستقيم دينهم. أما ما تجاوز ذلك فهو من اختصاص «العلماء». ومهما اختلف ابن رشد والغزالي في من يعنيه كل منهما بـ «العلماء» فهما متفقان معاً على أنهم خواص الناس، ممتازون عنهم باستعدادهم الفطري لقبول العلم. أما «العامي بالاجماع [فهو] مأمور باتباع المفني وتصديقه مع أنه ربما أخبر بظنه»[٣٩] (أي أن ما هو ظني بالنسبة إلى العالم يصبح يقينياً بالنسبة إلى «العامي»). معنى ذلك أن «العوام» محتاجون إلى «العلماء» لأن هؤلاء يقومون بدور الوساطة بينهم وبين العلم. كما أنه لا يمكن العوام أن يتصلوا مباشرة بالنص الديني، لأنه لا بد من وساطة العلماء، بل إن أستاذ الغزالي، وهو الجويني، يجعل «العامة» عاجزين حتى عن الفهم عن الصحابة، وذلك لكي يزيد من

---

(٣٦) القول بالتأويل هو أقرب إلى مذهب المعتزلة منه إلى مذهب الأشاعرة، وهو من المبادىء التي أخذها ابن تومرت من «الاعتزال»، وهذا سبب آخر يرجح أن المقصود بالنقد الرشدي هو هذا الأخير وليس الغزالي بالذات. والواقع أن ابن تومرت قال بالتأويل في ما يتعلق بالتنزيه، ما عدا في الآيات التي وردت فيها الصفات، فقد ذهب إلى التفويض على طريقة أهل السنّة.

(٣٧) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ص ٥٨.

(٣٨) ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص ١٣٧.

(٣٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص ١٧٧.

تأكيد وساطة العلماء، فهو يقول: «اجمع المحققون (؟) على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة (رض)، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا ونظروا»[٤٠]. أما ابن رشد، فهو يذهب بعيداً في تأكيد نخبوية العلم والعلماء، ما دام الفلاسفة هم العلماء في نظره لا غير. يبقى أنه على الرغم من اختلاف ابن رشد والغزالي حول اعتبار مَن هم «العلماء»، فإنهما يتفقان معاً على اخراج العامة من حظيرة العلم.

ليس الاختلاف إذاً بين ابن رشد والغزالي في ما يخص علاقة العامة بالعلم، بل إن الاختلاف في هذه المسألة هو بين ابن رشد وابن تومرت. ولذا فإن النقد الذي يوجهه فيلسوف الغرب الإسلامي إلى «حجة الإسلام»، في مسألة العلم وعلاقته بالعامة، لا تنطبق على هذا الأخير ـ لأنهما موضوعياً متفقين ـ بل تنطبق على ابن تومرت. فبعد عودة هذا الأخير من المشرق «نزل على قومه، وذلك لسنة خمس عشرة وخمسمائة، وبنى رابطة للعبادة، فاجتمعت إليه الطلبة والقبائل يعلمهم المرشدة باللسان البربري»[٤١].

فابن تومرت هو الذي عمّم العلم وفي أعلى درجاته، أي علم التوحيد (أو علم الكلام)، وجعله فرضاً على عامة الناس (وليس الغزالي)، إذ هو الذي يقول: «أول واجب على المكلف العلم بالله سبحانه»[٤٢]، وأن هذا العلم الذي هو التوحيد هو «أول ما يجب تحصيله»[٤٣]، بل قال بوجوب علم التوحيد وتقديمه على العبادة.

من يقرأ مجموع ابن تومرت المسمّى **أعز ما يطلب** يجد أن كثيراً من موضوعاته كلامية صرفة، أي لا يجاريها إلا خواص المتمرسين بعلم الكلام. ومع ذلك فقد أخذ الناس «بقراءة حزب واحد منه في كل يوم بعد حزب من القرآن» في ما يقوله ابن القطان الذي يتحدث عن هذا الكتاب الذي «يحتوي على معرفة الله والعلم بحقيقة القضاء والقدر والإيمان والإسلام والصفات وما يجب على الله وما يستحيل...»[٤٤]، إلى آخر مسائل علم الكلام الدقيقة التي عمّمها ابن تومرت وخلفاؤه على الجميع. وهذا

---

(٤٠) أبو المعالي عبد الملك الجويني إمام الحرمين، **البرهان في أصول الفقه**، حقّقه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين؛ ١، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: دار الأنصار، ١٤٠٠هـ)، ص ١١٤٦.

(٤١) ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ج ٦، ص ٤٦٩.

(٤٢) ابن تومرت، **أعز ما يطلب**، ص ٢٢٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٤٤) ابن القطان، **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، ص ٢٦ ـ ٢٧.

هو ما اعترض عليه ابن رشد الذي حمّل الغزالي مسؤولية هذا التعميم، على رغم أن الغزالي قال بـ «إلجام العوام عن علم الكلام».

إن الخلفاء الذين جاؤوا بعد المهدي قد عملوا على تنظيم تعميم عقيدة هذا الأخير، قبل أن تتخلى عنها الدولة الموحدية في فترة لاحقة في عهد المأمون (٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م)، وإن حاول من جاء بعده أن يعيد لها الاعتبار، من دون كبير نجاح، ترضيةً لشيوخ الموحدين. ولا شك في أن ما قام به الخليفة الموحدي عبد المؤمن بهذا الصدد كان له رد فعل خاص لدى ابن رشد كأندلسي. فربما رأى هذا الخليفة أن العقيدة التومرتية ينبغي أن تتجذّر في الأندلس نفسها، وهو ما لم يكن بالشيء اليسير نظراً إلى ما كان يراه الأندلسيون لأنفسهم من تفوق ثقافي على المغاربة. وقد اختار عبد المؤمن أن يكوِّن نخبة من أبناء الأسر الأندلسية، متشبعة بالعقيدة الموحدية، فضلاً عن مجموعة أخرى من أبناء الحواضر في المغربين الأقصى والأوسط، «فكان عدد الذين توجهوا من اشبيلية خمسين صبياً، فسافروا نحو الحضرة العلية [...]، فأنزلهم أكرم إنزال، وتلقاهم الوزير ابن عطية مأموراً بذلك، وقد قاموا بما أحسنهم من الإحسان والإنعام وإجراء الطُرَف ثلاثة أيام، ثم أُمروا بكتْب **التوحيد**(٤٥) وحفظه وكتْب **موطأ الإمام**(٤٦) **ومسلم**(٤٧) وحفظه. وأقاموا كذلك تحت جراية واسعة حتى بدا عليهم نور الإمامة وتميّزوا بالحفظ وامتازوا بالكرامة. ثم وَلِيَ سيدنا ومولانا الخليفة [عبد المؤمن] أبا يعقوب (رض) على إشبيلية وقرطبة، فوجه معه الوزير أبا جعفر ابن عطية، وبعث الصبيان الحفّاظ معه إلى آبائهم، وقد نالوا من الخير ما نالوا»(٤٨). هذه إذاً كانت عملية منظمة من طرف الدولة لإدخال العقيدة الموحدية في قلب المجتمع الأندلسي، بالاعتماد على فتيان من أبناء الأسر، وتكييفهم ذهنياً، والإغداق عليهم.

ومثل هذه العملية لم تكن لِتُرضي أندلسياً كابن رشد، الذي قد يعتبرها «هجوماً عقائدياً» على الأندلسيين في عقر دارهم. والواقع أن ما قام به الخليفة عبد المؤمن هنا ما هو إلا امتداد لترسيم العقيدة الموحدية وتنظيم تعميمها في المغرب، فقد بعث مرسوماً

---

(٤٥) هل هذا هو كتاب **التوحيد** الذي وضعه ابن تومرت باللغة الأمازيغية والذي يتحدث عنه ابن القطان حين يقول: «وأول ما دبرهم به أنه ألّف لهم كتاب **التوحيد** باللسان البربري وهو سبعة أحزاب...» المصدر نفسه، ص ٨١، أم هو كتاب آخر لابن تومرت في «التوحيد» بالعربية، هو الذي كان يتدارسه أبناء العائلات الذين انتقاهم الخليفة عبد المؤمن من اشبيلية وفاس وتلمسان، أي من حواضر معربة؟

(٤٦) هو كتاب ابن تومرت المسمّى **محاذي الموطأ** والذي اختصر فيه **موطأ** مالك بأن حذف منه الأسانيد.

(٤٧) اختصر المهدي كذلك **صحيح مسلم** بأن استغنى فيه عن الأسانيد.

(٤٨) ابن القطان، **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

إلى عمّاله جاء فيه «. . . ويُؤمَر الذين يفهمون اللسان الغربي (الأمازيغي) ويتكلمون به أن يقرؤوا [كتاب] **التوحيد** من أوله إلى آخر القول في المعجزات، ويحفظوه ويفهموه ويلازموا قراءته ويتعهدوه. ويُؤمَر طلبة الحضَر ومَن في معناهم بقراءة **العقائد** وتعاهدها على سبيل التفهّم والتبينّ والتنبّه والتبصر. ويلزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها: اعلم ارشدنا الله وإياك [أي **المرشدة**] وحفظها وتفهمها، وأَشْمَلْ في هذا **الإلزام الرجال والنساء والأحرار والعبيد**، وكل من توجّب عليه التكليف، ولا يُقبل منهم قول دون معرفة التوحيد. .»[٤٩].

والواقع أن ما قام به ابن تومرت ـ أي ادخال الأفكار الكلامية العويصة، ومحاولة تبسيطها للعامة، وبلغتهم، وإدماج ذلك كله في مشروع سياسي ـ هو ما أثار، على مر العصور، استغراب العلماء واستنكارهم معاً. ربما كان ذلك لأنه انتزع منهم ما اعتبروه ملكية خاصة بهم، أي ملكية العلم. وربما أيضاً ـ وهذا تفسير ابن خلدون ـ لأنه نجح في ما لم ينجحوا فيه، من أن تصبح أفكارهم سلطة. ولا يمكن أن يقال هنا إن لابن تومرت سلفاً مغربياً هو أيضاً قد نجح في أن تصبح «عقيدته» سلطة، هو عبد الله بن ياسين، ذلك أن موضوع تعليم هذا الأخير كان دينياً بسيطاً، وفي بيئة لم يكن حتى الإسلام قد تغلغل فيها بعد.

أما ابن تومرت، فقد حاول تعميم آراء كلامية معقدة، وأنزلها منزلة العقيدة الواجب العلم بها على الكافة. وهذا ما أثار فقهاء كابن تيمية الذي أصدر «فتوى» ضد ابن تومرت. فبعد أن تحدث عن عودته من المشرق، وأنه «صعد إلى جبال المغرب، إلى قوم من البربر وغيرهم جهال لا يعرفون من دين الله إلا ما شاء [. . .] واستحل دماء ألوف مؤلفة من أهل المغرب المالكية [. . .] فزعم أنهم مشبّهة [. . .] واستحل أيضاً أموالهم وغير ذلك من المحرمات بهذا التأويل وغيره من جنس ما كانت تستحله الجهمية المعطلة كالفلاسفة والمعتزلة وسائر نفاة الصفاة [. . .]، وزعم [. . .] أنه قد وجب على كل مكلف أن يعلم ذلك، وقد اتفقت الأئمة على أن الواجب على المسلمين ما أوجبه الله ورسوله [. .] وليس لأحد أن يضع للناس عقيدة ولا عبارة من عنده، بل عليه أن يتبع ولا يبتدع»[٥٠].

---

(٤٩) الرسالة من تحرير كاتب الخليفة عبد المؤمن، أبي جعفر بن عطية. انظر: أبو بكر الصنهجي البيذق، **أخبار المهدي ابن تومرت وابتداء دولة الموحدين**، اعتنى بإخراجه وترجمته أ. لافي بروفنسال (باريز: كتنر، ١٩٢٨)، ص ١٣٩.

(٥٠) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفتاوى** (الرباط: مكتبة المعارف؛ المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، [د. ت.])، مج ١١، ص ٤٧٦ ـ ٤٨٧ ونص الفتوى في ص ٤٩٢.

يقول ابن خلدون[٥١] إن ابن تومرت «امتاز عنهم [أي عن الفقهاء] بأنه متبوع الرأي مسموع القول [. . .] فنفسوا عليه ذلك [. . .] وما ظنك برجل نقم على أهل الدولة ما نقم من أحوالهم، وخالف اجتهاده فقهاءهم، فنادى في قومه ودعا إلى جهادهم بنفسه، فاقتلع الدولة من أصولها، وجعل عاليها سافلها، أعظم ما كانت قوة وأشد شوكة [. . .] وتساقطت في ذلك نفوس لا يحصيها إلا خالقها، فبايعوه على الموت، ووقوه بأنفسهم من الهلكة»[٥٢]. إنه مثال فذ من التاريخ كما يتصوره ابن خلدون، حيث تستحيل الفكرة الى سلطة حين تسندها قوة اجتماعية (عصبية)، وإلا تصبح الدعوة مغامرة تؤدي بصاحبها إلى «التهلكة» التي حذّر منها الفقهاء وجعلوها مانعة لواجب القيام بالاحتساب على السلطة والطعن في شرعيتها. فابن تومرت إذاً نجح في ما لم ينجح فيه الفقهاء الذين ظلوا موزعين بين دورهم الذي يقتضي منهم ـ نظرياً ـ القيام «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، أي الرقابة الدينية على السلطة السياسية، وبين انعدام القدرة الفعلية على انجاز ذلك. ولعل نجاح ابن تومرت في تحويل الفكرة إلى سلطة هو الذي جعل المؤرخين ينعتونه بـ «العالم السلطان»!

هناك، من جهة، النجاح الباهر لفقيه متكلم تأسست على دعوته دولة كانت أقوى دول العصر الوسيط المغربي، وقد ظلت صورتها المشرقة عالقة بأذهان الأجيال اللاحقة، وتتداولها أقلام المؤرخين منذ الفترة المرينية. وهناك، من جهة ثانية، التصفيات الدموية الرهيبة التي ذهبت ضحيتها جماعات وقبائل بأكملها باسم «التمييز». ولعل هذا الجانب الثاني المظلم من الصورة هو ما كان عالقاً في ذهن ابن رشد، ولا سيما أن الزمان لم يبتعد كثيراً عن الأحداث الرهيبة بحيث تُنسى ولا يبقى سوى ذكرى قوة الدولة الموحدية، كما سيحدث في ما بعد.

كان عهد «التمييز» الرهيب ما يزال قريباً من ابن رشد ومعاصريه. فالذين لم يكونوا على عقيدة المهدي، وكذا القبائل والمدن التي قاومت جيش الدعوة الموحدية، عوملوا على أنهم «كفار» تَحِلُّ أموالهم وأعراضهم ودماؤهم. فقد أمر عبد المؤمن بقتل أهل وهران: «بقتلهم واستؤصلوا عن آخرهم». وحين دخل الموحدون مدينة مكناس

---

(٥١) وكلام ابن خلدون هنا هو لصالح ابن تومرت، وقد يكون السر في ذلك كون ابن خلدون قدم نسخته الأولى من المقدمة إلى أحد خلفاء الدولة الحفصية في تونس. ومعلوم أن هذه الدولة كانت فرعاً من الدولة الموحدية واستقل بعد سقوط هذه الأخيرة. فلا عجب أن يقول ابن خلدون كلاماً ايجابياً في حق ابن تومرت الذي تأسست الدولة الموحدية على دعوته.

(٥٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، ص ٤٣.

«سفكوا الدماء وسبوا النساء والذرية واستباحوا الأموال. . .»[٥٣]. وكان المهزومون يعاملون معاملة العبيد.

وابن رشد حين يتحدث عن «الفساد العارض فيها [الشريعة] من قِبَل التأويل»، فهو يعني ما قام به مؤسس الدولة الموحدية لأن القول بالتأويل ركن من أركان عقيدته، ولا سيما أن ابن رشد يشير إلى عصره بقوله: «في هذا الوقت. .».

إن حُكم ابن رشد على عقيدة ابن تومرت يندرج ضمناً في حكمه على خطاب المتكلمين: فهو خطاب جدلي لا يبلغ مرتبة «البرهان».

كما أن الفيلسوف القرطبي أمين للتقسيم الأرسطي لمستويات الخطاب، من حيث نسبته إلى العلم. فالخطاب الجدلي قد يقنع الجمهور، لأن مقدماته مشهورة، إلا أن ما هو مشهور ليس بالضرورة ثابتاً علمياً. ثم إن الجمهور ليس هو مقياس الحقيقة. لذلك ينبغي أن يوضع حد للخلط بين مستويات الخطاب، فلا يخوض جمهور العامة في قضايا ليست من مستواهم، وليس العلم بها ضرورياً لهم. ليبق العلم من اختصاص العلماء، وهؤلاء عند ابن رشد هم الفلاسفة لا غير، هم «الراسخون في العلم». وليبق الفقهاء في مستوى علم الظاهر، وما ينفع لدين الناس. أما المتكلمون فهم صنف زائد من أدعياء العلم. وحَرِيٌّ بالسلطة أن تمنع علم الكلام، فهو لا نفع فيه، ولأنه المجال الذي تختلط فيه السياسة بالدين.

إن مدار المسألة كلها هو حول من سموا بـ «العامة»: ينبغي أن يحال بينهم وبين علم الكلام، أي بينهم وبين المستوى الذي يدخلون به إلى مجال السياسة عن طريق القضايا الدينية ـ الكلامية.

يهدف نقد ابن رشد المتكلمين إلى انتزاع السلطة العلمية منهم. لقد كانت هذه السلطة في يد الفقهاء في العصر المرابطي، وحين أعادت الدولة الموحدية الاعتبار الى علم الكلام، كان من شأن ذلك أن يعزز سلطتهم. وكانت غاية النقد الرشدي أن تبقى سلطة علمية واحدة، هي سلطة الفلسفة، لكن من يعترف لها بذلك؟ ليس العامة على كل حال. فالفيلسوف لا يبحث عن امتداد لعلمه الفلسفي في اتجاه الجمهور، بل

---

(٥٣) أبو عبد الله محمد بن عذارى المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب** (تطوان: [د. ن.]، ١٩٦٠)، ص ٢٣، ومحمد القبلي، «حول بعض مضمرات التشوف،» ورقة قدّمت إلى: **أعمال ندوة التاريخ وأدب المناقب** (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٩)، ص ٧٣ ـ ٩٨.

العكس صحيح، فعلى هؤلاء أن يُبْعَدوا عن العلم، وبالتالي عن السياسة. ومن هنا الدور السلبي للمتكلمين في نظر ابن رشد: هؤلاء مسؤولون عن «جرّ» الجمهور إلى الخوض في العلم وفي السياسة.

من هنا فإن المشروع التومرتي ـ الموحدي القائم على ربط «العوام» في نظام مُحكَم حول عقيدة صارمة، والذي تأسست عليه الدولة الموحدية، هو مشروع فاسد من الأساس بحسب منطق ابن رشد، ذلك أنه حطم الحاجز ـ الضروري في نظر هذا الأخير ـ بين العامة والعلم.

من هنا فإن خطر هؤلاء في نظر ابن رشد، ليس على السياسة فحسب، والتي ستصبح قضية العامة، بل على الفلسفة، لأن هؤلاء سيحرّضون من طرف الفقهاء والمتكلمين، فيعبئوا عامة الجمهور باسم الدين لإخراجها من حظيرة المجتمع الإسلامي.

سادساً: قراءة ابن رشد السياسة اليونانية: منطق «الجدل» الأرسطي

في نقد ابن رشد المتكلمين المسلمين يستعمل منهجية أرسطية، فهو يعمد إلى تقسيمات المنطق الأرسطي للخطاب، ويبني عليها حججه في رفضه صناعة «الكلام».

إن استعمال ابن رشد المنطق الأرسطي في نقده المتكلمين لا بد من أن يثير مجموعة من التساؤلات المهمة، سنحاول أن نلقي عليها بعض الضوء. فهو مثلاً يضع خطاب المتكلمين في مستوى الخطاب السفسطائي، وعلى أكثر تقدير في مستوى الخطاب الجدلي، أي أن هذا الخطاب، وبأي حال من الأحوال، لا يبلغ في رأيه درجة العلم الحق، أي ذلك الذي يعتمد «البرهان» منهجاً.

قد يقال إن ابن رشد هنا لا يعدو أن يؤكد موقفاً معروفاً للفلاسفة في اتجاه المتكلمين وغيرهم من فقهاء وسواهم: وهو الإعلان عن صدارة العلم الفلسفي، وأن الفلسفة هي **العلم**. لكن ابن رشد قد قصد إلى هدف أبعد، هو تخليص «العامة» من قبضة المتكلمين.

إن «الجدل»، وهو منطق المتكلمين، يرتكز على معتقدات عامة سلم بها الجمهور. و «العلم»، بحسب الفيلسوف، لا يرتكز على معتقدات عامة، أو على

معتقدات «العامة»، بل على مقدمات مبرهن عليها، فالعامة ليست مقياساً للعلم، بل العلم في المفهوم الفلسفي القديم يضعه عقل كلّي، لكن الذي يشارك فيه هم نخبة متميزة من البشر، لهم استعداد خاص سمّاه فلاسفة الإسلام، وخصوصاً الأندلسيون، بـ «الفطرة الفائقة».

إن كون صناعة المتكلمين الجدلية تنطلق من أفكار مشهورة يسلم بها الجمهور معناه قيام ارتباط بين العامة والمتكلمين، وهو ارتباط قد يؤول إلى تحالف بينهما قد يوجه ضد الفلاسفة، ولا سيما أن علم الفلاسفة علم نخبوي بطبيعته، فهو لا يتوجه إلى العامة، ولا ينبني على معتقداتها، بل على مقتضيات «العقل»، وهو عقل وإن كان كلياً، إلا أن القدرة على استعماله هي من اختصاص الصفوة، فالعقل بهذا المعنى ليس ـ كما يقول ديكارت ـ أعدل الأشياء قسمة بين الناس، بل هو استعداد فائق تمتاز به صفوة منهم. فالعلم الحق إذاً نخبوي، وإن كانت حقائقه تلزم الناس جميعاً لأنها كلية.

إن المتكلمين، وهم عندما يبنون معرفة تستمد مقدماتها من أفكار مشهورة يسلم بها العامة، فإن معنى ذلك أن المتكلمين يتخذون موقع الوساطة بين العامة وبين المعرفة، ومن هذه الوساطة يستمدون سلطتهم العلمية. وهدف ابن رشد من نقده علم المتكلمين هو نسف هذه الوساطة التي يستمدون منها نفوذهم لدى العامة، أي سلطتهم العلمية. وهي سلطة لا يسندها في رأي الفيلسوف برهان، ومع ذلك فهي ذات نفوذ لدى العامة. ولهذا السبب فهو يحاول نقضها لاعتبارين: لأنها تدّعي العلم واليقين، وهي أدنى مرتبة منه، ولأنها تشدّ إليها العامة، تستتبعهم، وفي ذلك خطر على الفيلسوف.

إن «الكلام» مجال يختلط فيه الدين بالسياسة، فينقسم الجمهور حول قضاياه، فتفترق الفرق، ولذا يحاول ابن رشد تخليص الدين من قبضة «الكلام». فالدين الذي تحتاج إليه العامة في رأيه هو الدين الذي لا يُحتاج فيه إلى كل هذه التأويلات المعقدة التي يخوض فيها المتكلمون. ومرجع ابن رشد هو الإسلام الأول الذي لم يعرف كل هذه التأويلات التي افتعلها المتكلمون. فصناعة «الكلام» إذاً لا جدوى منها، بل خطيرة لأنها تجر العامة إلى السياسة.

يردد ابن رشد ما يقوله أرسطو عن صناعة الجدل فيقول: «وأما منفعتها في مناظرة الجمهور فللضرورة الداعية في اجتماعهم على العدل والفضيلة إلى اعتقاد كثير من الأمور النظرية النافعة لهم في الاجتماع المدني»[٥٤].

---

(٥٤) ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، ص ٣١.

يشرح ابن رشد هنا أرسطو، أي يقوم بتقريب المعنى الذي قصد إليه فيلسوف أجنبي إلى قارئه العربي. والموضوع الذي يتحدث فيه النص المشروح هنا هو موضوع السياسة، وهو يتحدث بالتحديد عن منهج الجدل كأسلوب للرفع من المستوى السياسي للجمهور. وهنا الإشكال: فما مدى معرفة الشارح العربي (ابن رشد) وجمهوره بالنظام السياسي والقانوني اليوناني الذي يحيل إليه النص المشروح، أي نظام المدينة اليونانية؟ طبعاً، لم يكن الشارح العربي أو جمهوره يعرفان عن هذا النظام شيئاً. فما جدوى الشرح إذاً، وفي هذا الموضوع بالذات، موضوع السياسة اليونانية؟ ما معنى ترديد ابن رشد مفاهيم مثل «الاجتماع المدني»، والواردة في النص المشروح؟ إن «الشرح» يتطلب إدراكاً كاملاً لمعنى النص وما يحيل إليه. والحال هنا أن «المُحَال إليه» (أي نظام المدينة) مجهول تماماً للشارح.

نقول هذا لأن هناك كثيرين ذهبوا إلى أن فلسفة ابن رشد السياسية هي تلك التي عبّر عنها في شروحه على أرسطو. فلو سلمنا بهذا الرأي، لكانت فلسفة ابن رشد السياسية متضمنة مثلاً في شرحه على كتاب **الخطابة** لأرسطو. وهو ما يحتاج إلى إثبات.

إن الذي نراه هو أن أفكار ابن رشد السياسية لا توجد ـ على عكس ما قيل ـ ضمن شروحه على كتابات أرسطو في السياسة، بل ينبغي البحث عنها في صنف آخر من كتبه غير «الشروح»: أي في كتبه التي وضعها لنقد المتكلمين. وهنا يجب أن نقوم بنوع من إعادة التركيب النظري لكي نستخرج الآراء السياسية الحقيقية لابن رشد، وهي تختلف تماماً عن آراء أستاذه أرسطو.

لنأخذ مثال «الجدل»: إنه عند أرسطو منطق السياسة. إنه وسيلة للتربية المدنية السياسية للجمهور، ذلك لأن الجمهور عند أرسطو ـ جمهور مواطني المدينة ـ هو جمهور فاعل في سياستها.

أما الجمهور عند ابن رشد فموقفه منه يختلف تماماً. إن الجمهور عنده هو «العامة»، وهؤلاء ينبغي أن يُبعَدوا عن السياسة، وعن كل علم متصل بها، بل «العلم» الضروري لهؤلاء هو العلم الديني البسيط.

يحمل ابن رشد على المتكلمين لأنهم يداولون «علماً» يجر الناس إلى السياسة. والمثال على ذلك ما فعله ابن تومرت: فهو قد عبأ عامة الناس تعبئة سياسية باسم قضايا دينية ـ كلامية. وما داموا غير مهيئين للخوض في مثل هذه القضايا المعقدة، فالنتيجة هي الخلاف وانقسام الأمة إلى فرق وطوائف.

هناك إذاً فارق جوهري بين ابن رشد وأرسطو في ما يتعلق بوظيفة «الجدل»: «فهو عند أرسطو، وكما قلنا، منهج للتربية السياسية لجمهور المواطنين في المدينة (وهذه المدينة السياسية اليونانية لم تكن حقيقتها واضحة عند الفيلسوف العربي). أما ابن رشد، فهو على عكس أرسطو، يستعمل منهج الجدل، لا كوسيلة للتربية السياسية للجمهور، بل للدعوة إلى إبعاده عن مجال السياسة. إن التربية السياسية للجمهور قضية لا تعني ابن رشد، بل على العكس من ذلك، فهو يدعو إلى إبعاده عن السياسة وعن كل علم يؤدي إليها. ولا يتعلق الأمر فحسب بالعلم السياسي النظري على النحو الذي نجده عند الفلاسفة، بل حتى بعلم الكلام الذي تنقلب قضاياه إلى قضايا خلافية بين العامة، أي إلى قضايا سياسية. فابن رشد ينتقد «الكلام» لسببين: لأنه لا يرقى إلى مرتبة العلم الحق، ولأن يجر الناس إلى السياسة، أي إلى الانقسام وتفتيت وحدة الأمة.

ليس إذا صحيحاً ما قيل من أن ابن رشد يكرر أستاذه أرسطو في كل شيء، على الرغم من اعتقاده بأن هذا الأخير قد بلغ أقصى ما يمكن أن يبلغه عقل بشري. ففي مجال السياسة على الأقل هناك اختلاف بينهما، إذا اعتبرنا أن آراء ابن رشد السياسية ليست تلك التي تضمنتها شروحه على السياسة الفلسفية الأرسطية. فقد تمثّل هذه الأخيرة مفهومه المجرد للسياسة، أما مفهومه الواقعي لها، أي موقفه السياسي، فهو أمر يختلف. فـ «الجدل» الذي جعل منه أرسطو منطقاً للسياسة، ووسيلة لتربية الجمهور على المواطنة، قد استبعده ابن رشد تماماً من مجال السياسة الفعلية لأنه هو المنهج الذي يلجأ إليه المتكلمون للزج بالعامة في قضاياهم الكلامية التي سرعان ما تنقلب إلى قضايا سياسية.

هناك إذاً في موضوع السياسة تميز للفيلسوف العربي بالقياس إلى أستاذه اليوناني، وما كان يمكن أن يكون الأمر إلا كذلك، لأن إشكاليتهما السياسية تختلف. فلم تكن «المدينة اليونانية» (موضوع سياسة أرسطو) تعني ابن رشد ـ وهو على كل حال لم يكن يعرف حقيقتها ـ فاستعمل منطق أرسطو في الجدل، لكن على النحو الذي يعنيه، أي في نقده المتكلمين والأشاعرة، وفي نقده ـ على نحو غير مباشر ـ ابن تومرت بالذات.

فينبغي إذاً إبراز اشكالية الفيلسوف العربي، لكي ندرك أنه ـ في موضوع السياسة ـ لم يكرر أستاذه أرسطو، بل سخر أدواته المنطقية لخدمة موقفه السياسي. فعلى هذا النحو فقط نستطيع أن نتبين مدى أصالة فلاسفتنا القدماء بالقياس إلى أساتذتهم اليونان.

القسم الثالث

سلطة المثقفين

الفصل الحادي عشر

ظهور سلطة المثقفين

إلى هنا، وطوال كل هذه الفصول السابقة، كان السؤال الذي يتخللها هو التالي: إن الدعوى التي يدّعيها المثقف العربي اليوم ـ من أن له رسالة، ومن أن من المنتظر منه هو أن يغير واقعه بأفكاره، الأمر الذي يفترض له مكانة في المجتمع، أي أن هناك سلطة ثقافية متميزة من غيرها من السلطات ـ هل يستطيع أن يجد لدعواه هاته سنداً في تراثه، أي في الماضي الذي ورثه عن أسلافه من مداولي الثقافة العالمة بأصنافهم: فقهاء ومتكلمين وفلاسفة وأدباء؟ أم أن هذه دعوى جديدة تسعى إلى إنجاز دور ينبغي على مثقفينا اليوم أن يكونوا في مستواه، وإلى الاعتراف لهم بمكانة عليهم أن يستحقوها، وأنهم لن يمتلكوها إلا بتضحيات وصراع مرير؟

إن حديث مثقفينا اليوم عن «دور المثقف»، و «رسالته» حديث يخلط عادة بين الدور الذي يزعمونه لأنفسهم والرسالة التي يدّعون القيام بها، وبين وضعيتهم الحقيقية في الواقع الفعلي. وحصيلة هذا الخلط هو وعي شقي لديهم نتيجة للتناقض الحاصل بين ما يدّعونه، ومكانتهم الحقيقية التي هي دون طموحاتهم، والصورة التي يرون فيها أنفسهم.

قد يقال إن هذا هو مشكل «المثقف» من قديم ـ مع اختلاف المضامين بحسب العصور ـ وإن هذا الأخير قد لازمه دائماً شعور بأن هناك خللاً ما في التقييم كلما وُضع المثقف في ميزان نظام القيم المجتمعية: فالقيمة التي يعطيها هو لذاته ولمهنته الثقافية هي عادة دون القيمة التي يعطيها للمجتمع. فالمثقف يرى أن للثقافة القيمة العليا، وأن الناس هم الذين عليهم أن يسعوا إليه من أجلها ـ لو كانت القيم قد وضعت في نظامها الحقيقي ـ لا أن يسعى هو إليهم بالخدمة والتوسل والتبعية. وقديماً

طرح أبو حيان التوحيدي سؤالاً للتعبير عن حيرته أمام هذه المفارقة: «لِمَ طُلبت الدنيا بالعلم، والعلم ينهى عن ذلك، ولِمَ لم يُطلب العلم بالدنيا، والعلم يأمر بذلك؟». وقد توجّه بسؤاله هذا إلى أحد حكماء عصره عسى أن يفيده، وهو مسكويه، فأجاب هذا الأخير الإجابة التبريرية المعروفة: ان ما يميّز الإنسان هو العقل، وان «العلم» هو أرقى نشاط للعقل الخالص. فالمثقف ـ خصوصاً إذا انشغل بالتأمل العقلي الخالص ـ هو أفضل الناس، وأن عليهم أن يضعوا نشاطه العلمي في أعلى سلَّم القيم الاجتماعية. لكن، يبقى أن يسلِّم له الناس بذلك، إلا أن نظام القيم في المجتمع يتراتب وفق منطق آخر للتقييم. وأبو حيان الذي طرح السؤال يعلم جيداً أن مسكويه الذي أجابه بالجواب المثالي التقليدي قد قضى حياته في خدمة الأمراء، وأن حبه المال كان همه الكبير، إذ قضى وقتاً طويلاً منكبّاً على صناعة الكيمياء عسى أن يحول المعادن إلى ذهب!

إذا كان هدف التعليم في مجتمعات اليوم هو أن يكون وسيلة لاندماج أفضل في الحياة العامة والارتقاء الاجتماعي، فإنه في المجتمعات القديمة كان يؤدي بالأحرى إلى انتزاع الفرد من الأدوار التقليدية التي كان يقوم بها الأفراد عادة، وينتظمون بها داخل مؤسسات الانتاج المتوارثة. فَأَنْ يصير الفرد من أهل العلم في المجتمعات التقليدية معناه أن يتميّز من غيره من الناس تميُّزاً يفصله، أو يكاد، عن هؤلاء الذين يقومون بوظائف معهودة داخل بنى انتاجية معهودة. والعلم المطلوب في مثل تلك المجتمعات كان هو العلم الديني عادة، وقد يترتّب على ذلك نفوذٌ ما يكتسبه الفقيه (أو الشيخ) لدى عامة الناس. ولكن صاحب السلطة السياسية يحاول عادة أن يكون بالمرصاد، لكنه لا يتجاوز هذا النفوذ حدوداً ينتزع منه ولاء «العامة». لقد استطاع الفقيه وحده في حالات خاصة أن تكون له سلطة مستمدة من نفوذه على هؤلاء، إلا أنه في أغلب الأحوال كان يحسب حساب الأمن الشخصي والجاه، فينعقد تحالف ضمني بينه وبين الحاكم، ليضمن سلامته ويحصل على قدر من الجاه يضفيه عليه هذا الأخير، مقابل الاعتراف بشرعية سلطة الحاكم، أو مداراته.

كان العالم موزعاً بين موقفين على طرفي نقيض: الوصول إلى أن يكون مقرباً من الحاكم، فيغنم ما يدرُّه عليه من رزق أو رعاية وجاه (وهو هنا يقبل وضعية السُّخْرة، وأن يكون عُرضةً لنزوات الحاكم) أو أن يزهد في كل هذا، فيركن إلى العزلة: فهو، وكما يعبّر ابن المقفع: «إما أن يكون مع الملوك مكرّماً، وإما مع النسّاك متبتِّلاً»[1]. فهما

---

(١) ابن المقفع، «يتيمة السلطان،» في: **رسائل البلغاء**، جمعها محمد كرد علي، ط ٣ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦)، ص ١٥٦.

إذاً وضعان، كل منهما حد أقصى. وغالباً ما يبقى العالم موزّعاً بينهما، فانجذابه إلى التقرب من أهل السلطة لا يمنع من أن يبقى في نفسه حنين إلى الابتعاد، حفظاً لكرامته واعتداداً بنفسه وضماناً لأمنه. وبالمقابل، فإن اختياره اعتزال الحكام لا يمنع بدوره من أن يبقى في نفسه اشتياق إلى التقرّب من هؤلاء، لما قد يترتب على اعتزاله من خمول وخصاصة.

كثيراً ما وجد العالم نفسه في مجتمعاتنا القديمة أمام اختيارين كلاهما صعب: **الوقوف بباب الله أو الوقوف بباب السلطان**. الاختيار **الأول** فيه إرضاء للضمير وحفظ للكرامة، ولكن «ضريبته» هي الابتعاد عن الجاه الاجتماعي والعيش في ضنك يقاسي من مرارته هو وذووه. والاختيار **الثاني** قد يأتي بالجاه وبالنفوذ وسعة العيش، ولكن ضريبته هي التملق والسكوت عن المنكر والرضى بدور الخديم. إلا أن «الزهد» قد يوصل صاحبه في بعض الظروف إلى تحصيل جاه يضفيه عليه المجتمع في استقلال عن السلطة السياسية، وربما في مواجهتها. وهذا كان حال متصوفة وطرقيين حقّقوا سلطة اجتماعية سياسية مقابل سلطة الحكام، وهي سلطة تستمدّ مبررها من الشرعية الدينية، ذلك أن السلطة العلمية الطبيعية في مجتمعاتنا التقليدية كانت تستند بالأساس إلى العلم الديني. فالعالِـم الذي يُعترف له عادة بسلطة علمية كان هو صاحب العلم الديني، لأن لعلمه امتداده وسنده «الطبيعي» في المجتمع ما دام علمه مطلوباً طلباً عاماً في مجتمع يمتزج فيه الديني بالدنيوي، وأن ما هو دنيوي فيه لا يكتسب القيمة والمعنى إلا باعتبار الغاية الدينية. فالدنيا وسيلة للآخرة. هذا على مستوى الاعتقاد العام، على الرغم من أن الناس عملياً يتصرّفون مرتبطين بقيم هذا العالم، ويتعاملون بعملته الدنيوية، لكنهم على مستوى «الايديولوجيا» يداولون لعبة الرمز الديني الأخروي الذي يترجم الدنيا بالآخرة. من هنا، فإن العالِـم الديني (أو الفقيه) يسند سلطته المعنوية بالتذكير المستمر بالآخرة، أي بالشريعة التي تضفي في نظره المعنى والشرعية على كل شيء، وأنه هو العالِـم بها، فينبغي إذاً الرجوع إليه في كل شيء.

والكاتب العربي اليوم يطمح إلى أن تكون له سلطة، لكن مرجعيته فيها ليست هي المرجعية الدينية، كما كان شأن الفقيه، بل شرعيته يريد إسنادها إلى مفهوم حديث للثقافة. من هنا فإن دعوته إلى الالتزام هي في صميمها دعوة إلى **الحداثة**، ابتداء من صناعته نفسها. ولهذا السبب نفهم كيف أن دعاة الالتزام خاضوا، ومنذ الخمسينيات، في قضية «الشكل» و «المضمون»، كما حملوا لواء التجديد في الشعر في ما سمي بحركة «الشعر الحر»، وكل الجدل الطويل الذي دار حول هذه المسائل.

لكن دعوة الكاتب إلى الحداثة ليست فنية وحسب، بل هي دعوة مزدوجة، فهي دعوة إلى تحديث صناعة الكتابة، وإلى تحديث المجتمع أيضاً. وهذا هو المعنى المتكامل لمفهوم الكاتب بمعناه الحديث حين ظهر في القرن الثامن عشر ليحمل الرسالتين معاً: تغيير فن الكتابة، وتغيير المجتمع. وقد مهّدت لظهور هذا الكاتب الحديث بدعوته المزدوجة (أي تغيير فن الكتابة شكلاً ومضموناً وتغيير المجتمع) ممهدات تاريخية، وفي مجتمعات بعينها، أدّت إلى تحول في نظرة المجتمع إليه، والى اكتسابه وضعاً خاصاً داخله، وسلطة معنوية، بفضل تطور وسائل النشر والاتصال، ونمو الديمقراطية، وتكوين الرأي العام.

إن دعوة «الالتزام» التي انطلقت بين الكتّاب العرب منذ أوائل الخمسينيات هي في الحقيقة تعبير عن طموح يفترض شيئين على الأقل: **أولاً**، أن للكاتب رسالة، وهي أن يكون شاهداً على عصره وأن يعمل على تغييره بالكتابة في اتجاه التحرر والعدالة والتقدم. **وثانياً**، أن للأفكار قدرة على تغيير الواقع، وهو ما يعني أن للكاتب سلطة معترف له بها يستند فيها إلى قوة الرأي العام. وواضح أن هذا كله مجرد دعوى تفترض أن هناك واقعاً قد تهيأ بفعل تراكم النضال الثقافي الديمقراطي للاعتراف بحرية تداول الآراء، وحقها في الاختلاف، وفعاليتها في التأثير في الشأن السياسي العام: أي ما يؤسس سلطة الكاتب. وهي سلطة لا تأتيه من مجرد كونه يمارس شيئاً اسمه الثقافة، معتمداً فقط على زعمه أن لهذه الأخيرة قيمتها الذاتية التي على المجتمع أن يسلم له بها، بل لا بد من وجود شروط: **أولها**، وجود **الكاتب** نفسه بالمفهوم الحديث، أي الكاتب المعبّر عن الحداثة والداعي إليها، والذي استقل عن نظام المجتمع القديم والفئة السلطوية التقليدية التي ارتبط بها (كما انفصل مثلاً الكاتب الحديث عن الكاتب ـ الفقيه (le clerc) في القرون الوسطى). **وثانيها**، وجود قاعدة واسعة للقراء بفضل انتشار التعليم وتطور وسائل النشر والاتصال. ولكن هذا في حدّ ذاته لا يكفي، إذ لا بد من وجود قوانين وممارسات وأعراف تضمن حرية الرأي وتبليغه. وهو ما يفترض وجود رأي عام فعّال يمثل سلطة لها قوة الضغط والرقابة الحرة على مؤسسة السلطة. وهذا لا يتأتّى إلا في المجتمعات الديمقراطية.

إن الكاتب العربي يطمح إلى أن يكون له الدور الذي أصبح للكاتب في المجتمع الديمقراطي الحديث، في حين أن هذا الأخير يرتكز على ماض من نضال طويل خاضه أسلافه لكي تترسخ حرية الكاتب وتتأكد سلطته المعنوية. لقد انتقلت وسائل الاتصال الكبرى إلى المجتمع العربي، وهناك صحف تطبع بآخر تقانة الطباعة وعبر الأقمار

الصناعية، ولكنها مسخرة. فانتشار التعليم، ووجود وسائل النشر والاتصال الحديثة، لا يؤديان في غياب الديمقراطية إلا إلى ترويج أوسع للدعاية والرأي الرسمي.

إن سلطة الكاتب المعنوية إنما هي مشروع ينبغي أن يتحقق بتراكم النضال الثقافي الديمقراطي. وإذا كانت هذه وضعية قد أصبح يستند إليها الكاتب في مجتمعات بعينها، فلأنها قد تحقّقت عبر ممهدات تراكمية متضافرة.

سنذكر الممهدات التي أسفر عنها ظهور «الكاتب» بمعناه الحديث في الثقافة الفرنسية بالذات، وذلك لسببين: **الأول**، أن الكاتب بمفهومه ووضعه الحديثين، باعتباره حاملاً دعوى الحداثة الثقافية والسياسية، وصاحب دور معترف له به في التأثير السياسي والتغيير الاجتماعي، إنما كان للكتّاب الفرنسيين دور الرِّيادة فيه. والسبب **الثاني** هو أن كتّابنا دعاة الالتزام قد اتخذوا في دعوتهم قدوة لهم كاتباً فرنسياً بالذات، هو جان بول سارتر. فلا بد إذاً من معرفة الممهدات التي جعلت من قول هذا الأخير بالالتزام قولاً له سنده ومرجعيته في ثقافته منذ القرن الثامن عشر بالتحديد، ذلك القرن الذي تبلور فيه المفهوم الحديث للكاتب، واعترف له فيه بسلطته، بل ساد اعتقاد منذ ذلك العصر بأن التحولات الكبرى التي شهدها، وأهمها الثورة الفرنسية، إنما هي من صنع الكتّاب المفكرين. وانتشر هذا الاعتقاد في بقية البلدان الأوروبية، حيث ذاعت أفكار الكتّاب الأنواريين الفرنسيين تفعل فعلها ويقتدي بهم الكتّاب في بلدان أخرى، ويكون طموح هؤلاء هو أن يصنعوا صنيع الكتّاب الفرنسيين.

لقد حصل اعتقاد لدى كتّاب «عصر الأنوار» أن الأفكار تحكم العالم، وأن الفكر قادر على ترشيد المجتمع وإصلاح نظامه. وجاءت الثورة الفرنسية لتُشيع هذا الاعتقاد. وإذا كانت العوامل التي أنتجت هذه الثورة معقّدة، فإن الرأي الذي ساد أثناءها، بل بعدها، هو أن المفكرين هم الذين مهّدوا لها، ومن هنا هذه العلاقة الخاصة، بل المتوتِّرة، بين قادة الثورة الفرنسية وأهل الفكر من الكتّاب.

أولاً: زعيم يسار الثورة الفرنسية والمثقفون

لقد اعترفت الثورة الفرنسية في مرحلة أولى بفضل قادة الفكر عليها ودورهم الرائد في قيامها. فقد أعلنت «تأليه العقل» وقدّست ڤولتير. ثم جاءت مرحلة تالية شن فيها زعيم اليعاقبة ـ روبيسبيير ـ حملته على المثقفين، ربما لأن هذا الجناح الراديكالي للثورة قد اعتبر نفسه هو الأمين حقاً على روح الثورة، باعتبار أن دعوته كانت تقوم على

إحداث قطيعة نهائية مع النظام القديم، وإقامة دولة الثورة التي ستقود تحديث المجتمع. وقد قام زعيمه بحملة على المثقفين، وكان الرهان على «الشعب»، ورأيه العام: من يمتلك ناصيته، هل هم المفكرون، أم قادة الثورة «الحقيقيون»[٢]؟

كتب روبيسبيير في السنة الثانية لإعلان الجمهورية في فرنسا تقريراً بمثابة حملة على المثقفين[٣]. لقد اعترف لهم بدورهم الممهد للثورة، إلا أن المشكل عنده هو أن فكرهم النقدي لا يعرف حدوداً. وطبعاً، فإن زعيم اليعاقبة لا يهمه خطر هذا النقد في «تحطيم الأوهام الدينية»، بل الذي يخشاه هو خطره على السلطة الجديدة للثورة. وحتى جماعة الانسيكلوبيديا لا يستثنيهم من حملته، وإن اعترف لهم ببعض الفضل: «إن كتّاباً طموحين قد شكلوا نوعاً من التحالف الذي زاد من نفوذهم [...] وأقوى تحالف وأشهره كان ذلك الذي كوّنته الجماعة المسماة بالانسيكلوبيديين [...] بعضهم كان جليل القدر، وأغلبهم كانوا دجالين»[٤]! ويلاحظ عليهم أنهم كانوا ـ نظرياً ـ ضد الطغيان، إلا أن ذلك لم يمنعهم من الإعجاب بطغاة معاصرين، وهو ربما يشير بذلك إلى العلاقة التي كانت لبعض فلاسفة الأنوار بعدد من ملوك وأباطرة أوروبا الذين أطلق عليهم «المستبدين المستنيرين». ولعل روبيسبيير، هذا الدكتاتور الثوري، لم يكن يعجبه أيضاً المنحى الليبرالي للفكر السياسي للانسيكلوبيديين، والذي اقتدوا فيه إلى حدّ كبير بالفكر السياسي الانكليزي، وبالدستور الانكليزي «الذي كان في نظرهم أروع إنجاز سياسي من شأنه أن يحقق السعادة القصوى للمجتمع». وحين يقول زعيم اليعاقبة «إن هذه الطائفة [جماعة الانسيكلوبيديا] قد ظلت، في ما يتعلق بالسياسة، دون حقوق الشعب»[٥]، فإن مثل هذا القول يعبّر عما أشرنا إليه من أن الرهان كان على الشعب، وأن ولاءه ينبغي أن يتجه الآن إلى الثورة، وإلى جناحها الراديكالي الذي كان يمثله اليعاقبة، بمعنى إبطال نفوذ المثقفين على الرأي العام، منذ أن استقر هذا النفوذ مع فلاسفة «الأنوار».

---

(٢) عن علاقة الثورة الفرنسية بالمثقفين المعاصرين لها، انظر العدد الخاص من: *Revue du dix-huitième siècle, lumières et révolution,* VI (1974).

(٣) انظر النسخة المحفوظة في المكتبة الوطنية في باريس من كتاب: Maximilien Robespierre, «Rapport du comité du salut publique, sur les fêtes nationales,» (L'An II de la République, bibliothèque nationale, Paris, Lb 41 3914).

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.

وهذا النفوذ كان قد تجاوز حدود فرنسا كما هو معروف، فإذا أخذنا الحالة الألمانية، فإن الأثر الفرنسي الأنواري قد أحدث ردَّ فعلٍ مزدوج: فهناك قبول، بل حماس لأفكار الأنوار ولمبادىء الثورة الفرنسية، لكن مع حرص المفكرين الألمان على أن تؤدي الأفكار والمبادىء التي حملتها الثورة الفرنسية إلى إجراءات إصلاحية، لا إلى انقلاب ثوري. وقد تأكد هذا الحرص حين غزت جيوش الثورة الفرنسية المانيا.

ثانياً: مثال ألماني

سوف نستشهد على سبيل المثال الدال بكتاب وضع بالألمانية في خضم الأحداث الكبرى التي أعقبت الثورة الفرنسية التي أطلقت تياراً عارماً من الأفكار الجديدة زعزعت الأنظمة الأوروبية التقليدية(٦).

يحاول واضع هذا الكتاب أن يضرب العصفورين بالحجر الواحد: أن يدافع عن المثقفين من جهة، وأن يقنِع أهل الحل والعقد في بلاده من جهة ثانية، بأن قبولهم الفكر الجديد لا يهدّد بالضرورة النظام القائم، بل العكس صحيح، إذ من مصلحتهم أن يفيدوا منه في تجديد بنائه. والكاتب يحدّد قضيته كالتالي: «إن المسألة هي معرفة ما إذا كان التقدم الذي أنجز بفضل «الأنوار» يلائم أو يهدد النظام والأمن العام، وما هي الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الملاءمة؟» وطبعاً فهذا سؤال تاريخي، أي طُرح **بعد** واقعة الثورة الفرنسية وما أحدثته من آثار: «إن المزاعم الضارة التي ألصقت بالفنون والعلوم في المدة الأخيرة يعود أصلها إلى زعزعة النظام الفرنسي وما ترتّب على ذلك من نتائج»(٧). وهي نتائج ينبغي في نظره ألا يحمّل الكتّاب مسؤوليتها، كما أنهم ليسوا مسؤولين عن التدخل الفرنسي في شؤون أوروبا.

إن رفض التدخل الفرنسي ينبغي ألا يعني رفض فكر «الأنوار» الفرنسي، ذلك أن كتاباً، مثل **روح القوانين** لمونتيسكيو، هذا الكتاب الخالد الذي «انتشر في أوروبا [...] قد أصبح [...] هو الكتاب الأساسي لرجال الدولة وللمشرعين المحدثين».

---

(٦) وهو كتاب: Le Baron Dalberg, *De l'influence des arts et des sciences sur la tranquillité publique,*

وقد اعتمدنا الترجمة الفرنسية التي أنجزت سنة ١٨٠٢، في النسخة المحفوظة في المكتبة الوطنية في باريس تحت رقم R ٢٣٦١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.

كما أن «سيرة مونتسكيو قد صارت في المانيا قدوة لعدد كبير من العلماء الأفاضل»[٨]. فعلى الدولة الألمانية إذاً أن تختار: إما أن تتجدّد، فتضمن الاستمرار والاستقرار، وإما أن تسقط في البربرية. والكاتب وهو يحذّر من هذه «البربرية»، لا يجد إلا الدول الشرقية الإسلامية المعاصرة ليضرب بها مثلاً، وهو هنا إنما يعبر عن عقلية شائعة عند أساتذته فلاسفة الأنوار أنفسهم في ما يتعلق بالإسلام[٩]. فإذا كانت فكرة **التسامح** قد اعتبرت من الأفكار الكبرى لهؤلاء الفلاسفة الأنواريين، فهم لم يعملوا بها ـ إلا في حالات نادرة ـ كلما تعلّق الأمر بالإسلام وحضارته وشعوبه.

لقد حصل اعتقاد لدى المفكرين الألمان ـ كما عند غيرهم ـ بأن التغييرات الهائلة التي أحدثتها الثورة الفرنسية إنما كانت بفضل مفكري الأنوار[١٠]. صحيح أن جيوش الثورة الفرنسية الغازية للبلدان الأوروبية قد أيقظت فيها الشعور الوطني، إلا أن ذلك لم يمنع جاذبية أفكار هذه الثورة ومبادئها. كما أن أغلب الاصلاحات التي أدخلها نابليون على بلدان كالمانيا وبلجيكا وهولندا قد تركت آثارها[١١].

ليس هنا مجال للحديث عن مواقف المفكرين الألمان من الثورة الفرنسية، وما كانت تجره وراءها من أفكار ومبادىء وتنظيمات، وإنما الذي يعنينا هنا هو أنها أذكت

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٩) يقول: «إن في امبراطوريات فارس والقسطنطينية يسود الجهل بسبب الشرائع المحمدية التي تضطهد العلوم وتقف حائلاً دون تقدم الأنوار». المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٠) ومع ذلك فقد أثارت فلسفة الأنوار جدلاً بين الفلاسفة الألمان. وكان أصل الجدل «تهمة» السبينوزية (أي الانتصار لفلسفة سبينوزا الداعي إلى عقلانية رياضية صارمة أخضعت لها حتى الألوهية والعقيدة). وقد وجهت هذه التهمة إلى الفيلسوف ليسينغ، وهو من أكبر الأنواريين الألمان. وقد قاد ياكوبي الحملة ضد السبينوزية، وبالتالي ضد فلسفة «الأنوار»، وناظر بالخصوص مناصراً للأنوار وهو مندلسون. وقد دخل في المناظرة فيلسوف آخر، وهو ويزمان، فلخص آراء كل من ياكوبي ومندلسون، وعقّب عليهما تعقيباً نال إعجاب كانط. وقد عبّر هذا الأخير عن موقفه من القضية موضوع الجدل، وذلك في مقال اعتبره أحد كبار المختصين في الفلسفة الكانطية والفلسفة الأنوارية عموماً ـ وهو كاسيرر ـ بياناً من أجل فلسفة الأنوار. انظر:

Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, traduit par J. Gibelin (Paris: J. Vrin, [s.d.]).

(١١) في المانيا مثلاً أقيم نظام جمهوري (١٧٩٢ ـ ١٧٩٣) على أساس نظام الدولة الليبرالية الحديثة. وقد طبق القانون المدني النابليوني. كما أن التنظيمات الحديثة التي وضعتها الثورة الفرنسية قد أدخلت إلى بلجيكا وهولندا وايطاليا، فأُلغي الحيف في نظام الضرائب، كما ألغيت الامتيازات الاقطاعية، وأُممت أملاك الكنيسة، وأقرّت مبادىء تشريعية: مثل مبدأ المساواة أمام القانون. وحتى بعد تراجع جيش نابليون بعد هزيمة هذا الأخير أمام تحالف جيوش أوروبا المحافظة، فإن مبادىء الثورة الفرنسية وتنظيماتها بقيت مطالب يدعو إليها المثقفون المستنيرون في مختلف بلدان أوروبا.

وعياً ـ مضخماً ولا شك ـ بدورهم الموعود في إحداث التغيير وتدبيره، أي أن لهم وعليهم رسالة: وهي مواجهة الاستبداد وتحقيق العدل والتقدم، وأن التاريخ حليفهم في مهمتهم هذه، لأنه «بطبيعته» يتّجه نحو تحقيق التقدم. وهذا الوعي بالتاريخ وبالتقدم هو، كما هو معلوم، وليد عصر «الأنوار».

ثالثاً: الألمان والحداثة

لقد وقفنا عند المثال الألماني لأنه يغري بالمقارنة في ما يخصّ «حالة» كتّابنا الالتزاميين. والمقارنة التي نعنيها هنا لا تعني أي ضرب من ضروب التشابه، بمقدار ما هي حافز على قراءة خاصة للآخر، قصد توسيع أفق رؤية الذات. والمثال على ذلك قضية الحداثة.

فالفلاسفة الألمان، وهم يدقون أبواب الحداثة عبّروا أكثر من غيرهم عما تنطوي عليه هذه الأخيرة من إشكال ومفارقة. مثلاً حين تكون الحداثة صورة في الفكر المجرد أكثر منها حقيقة قد تحقّقت في تنظيم واقع الاقتصاد والاجتماع والسياسة، أو حين لا تكون هذه الحداثة من القوة بحيث تستمد شرعيتها من ذاتها، وإنما تضطر إلى تسويات مع الماضي ولو باسم جدلية التجاوز، أو حين تتضخم ذاتية المثقفين تضخماً يفصلهم عن واقع لا يتحكّمون فيه، فتقوم مداولتهم الوهم مقام تحكمهم في مجرى الأمور، أو حين يُنظِّرون للإستيطيقا، أو نظرية التعبير الفني، ويجعلونها مَعْلَمة للحداثة... كل هذه أوضاع خبرها ووصفها المفكرون الألمان منذ نهاية القرن الثامن عشر، وهي كلها تدور حول إشكالية الحداثة، وهي إشكالية كتّابنا «الالتزاميين»، مع فارق القياس، ذلك أن كتّابنا المحدثين قد عاشوا إشكالية الحداثة أكثر مما عبّروا عنها على مستوى التصور المحدد.

كان على المفكرين الألمان أن يعيدوا النظر في المنطق الذي تأسست عليه الحداثة منذ القرن الثامن عشر، وفي المفهوم الحديث للعقل، سواء كان موضوعه العلم الدقيق أو الأخلاق أو السياسة.

وأصبح علم الطبيعة هو في الآن نفسه موضوعَ بناء العقل الحديث وأداته. وعلم الطبيعة ـ بالمعنى الذي تحدّد به في العصور الحديثة ـ لم يكن مصدراً لاكتشافات مذهلة ولسيطرة الإنسان على الأشياء وتطويعها لتحقيق التقدم والازدهار وحسب، وإنما كان أيضاً نموذجاً لما ينبغي أن تكون عليه منهجية المعرفة، بل نموذجاً للعقلانية عموماً. فالإدراك الجديد لمدى اتساع الكون، وامتداد الزمان والمكان «جعل الفكر يعي هذه

القوة الجديدة التي أخذ يحس بها في ذاته»[12]. وحين يقول ڤولتير (وهو لم يكن عالماً متخصصاً بمقدار ما كان مشاركاً في العلوم لغايات فلسفية، ومن هنا أهمية هذا الاستشهاد): «إنه لا ينبغي أن نقول: أنبدأ باختراع مبادىء بواسطتها نحاول تفسير كل شيء، بل ينبغي أن نقول: لنقم بتحليل دقيق للأشياء... فحين لا نستعين بفرجار الرياضيات، ولا نسترشد بالتجربة والفيزياء، فمن المؤكد أننا لن نستطيع أن نتقدم ولو خطوة واحدة»[13]، فإن هذا القول يدل على أن الفكر الفلسفي الحديث ومنذ القرن الثامن عشر قد جعل القدوة في ما ينبغي أن يكون عليه بناء المعرفة هو نيوتن، وليس ديكارت.

لقد أعيد بناء العقل، وهو بناء يقوم على مفهوم حديث للطبيعة، فالطبيعة ليست مستقلة وحسب، أي تنبني عليها موضوعية المعرفة ودقة القوانين، بل هي أيضاً خلاقة. وهو ما يتميز عن مفهوم تقليدي للطبيعة اعتبرها دائماً مخلوقة، كما أنه هو ما ينبني عليه تصوران: **الأول** هو أنها مسخرة إرادة إلهية لا سبيل إلى معرفة كنهها، فالقانون الإلهي وحده حق ولا حقيقة للقانون الطبيعي. والتصور **الثاني** ذهب أصحابه إلى أنه «إلى جانب القانون الإلهي هناك من الناحيتين النظرية والعملية دائرة خاصة للقانون الطبيعي، لها استقلالها النسبي، وهي في متناول العقل البشري». فأقصى ما يمكن تحقيقه إذاً هو استقلال نسبي للطبيعة، وفي حدود ما هو في متناول العقل البشري. وفي كلا التصورين السابقين، فإن الطبيعة مخلوقة، في حين أنه مع تأسيس العلم الحديث قد تغير مفهوم الطبيعة، إذ إنها مستقلة تماماً، ليس هناك ما وراءها، وهي خلاقة أيضاً[14].

من هنا شمولية القانون الطبيعي حتى في ما يخص الإنسان ومجتمعه، ليس على النحو الذي تصوره مثلاً الرواقيون قديماً، بل بالمعنى الذي أصبحت تقوم عليه القوانين الطبيعية حين تعتمد التجريب والإحصاء والصياغة الرياضية. والجديد هو وحدة القانون الطبيعي حتى في ما يتعلق بمعرفة المجتمع وتنظيمه، وأن مناهج العلوم الطبيعية أصبحت هي القدوة في تأسيس ما سوف يسمّى بـ «العلوم الإنسانية».

---

(١٢) Ernst Cassirer, *La Philosophie des lumières*, traduit de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, l'histoire sans frontières (Paris: Fayard, [1970]), pp. 39-69.

وقد ألّف الكتاب سنة ١٩٣٢.

(١٣) François Marie Arouet de Voltaire, *Traité de métaphysique* (Paris: Gallimard; La Pléiade, p. 172.

(١٤) Cassirer, Ibid., p. 72.

من هنا أيضاً شمولية القانون الطبيعي في مقابل القانون الإلهي. وكلاهما يتضمن نظرية خاصة بالحق، وبالأساس الذي تقوم عليه السلطة وشرعية النظام السياسي. فالقانون الإلهي يفترض سلطة تدّعي الوساطة بين الله والناس، وأنها تحكمهم بأمر منه. والحاكم بالأمر الإلهي هو في واقع الأمر يتقمّص السلطان الإلهي، فهو يفرض أنه مقدس، سلطانه لا شريك له، ولا حسيب عليه، بل هو سلطان مطلق. وفي مواجهته وضع مؤسسو الفقه السياسي الليبرالي مبدأ الحق الطبيعي الذي هو دفاع عن مبدأ أعلى، وهو أن هناك «حقاً هو فوق كل قوة انسانية أو إلهية، وهو مستقل عنها»[١٥]. وهذا الفقه السياسي الذي وضع أسس الديمقراطية الحديثة قد واجه الملكيات الأوروبية المطلقة ولو أن هذه الأخيرة، على رغم كل شيء، كان لها دور إيجابي في تخليص السلطة من قبضة الدين، ومؤسسة الكنيسة، وفي إرساء إطار الدولة الوطنية الحديثة، كما أنه قد واجه خصماً آخر، وهو حركة الإصلاح الديني، وخصوصاً في اتجاهها الكالفاني. فهذه الحركة الإصلاحية الدينية، وعلى الرغم من الانقلاب الهائل الذي أحدثته في البنية الذهنية، فإنها كانت عامل تأخر في ما يخصّ الفكر السياسي. ولا أدلّ على ذلك من الموقف الذي اتخذه منها المفكر الهولندي غروثيوس الذي اعتبر مؤسساً للفقه السياسي الحديث القائم على نظرية «الحق الطبيعي». فقد عارض غروثيوس بنظريته هذه ما ذهب إليه الإصلاحيون الكالفانيون من أن مصدر كل حق وسنده هو القدرة الإلهية التي لا يمكن الإحاطة بها، كما لا يمكن تعليلها عقلياً أو ضبطها بأية قاعدة أو قانون. وهذا كله يدخل في «عقيدة الفضل الإلهي» التي هي أساسية في المذهب الإصلاحي المذكور[١٦].

لقد عمّمت العقلانية الطبيعية لتشمل النظام الاجتماعي، وهو تعميم يتعلّق بما ينبغي أن يكون نموذج بناء هذا الأخير. فالعقلانية واحدة، سواء تعلق الأمر ببناء المعرفة العلمية بالطبيعة أو ببناء المعرفة العلمية بالمجتمع. ومن هنا مفهوم «الحق» كأساس للعلاقات الإنسانية ولنظام المجتمع، والذي يعني أولاً أن هناك وضعاً طبيعياً للإنسان قد حرف أو فوّت نتيجة لفرض نظم جائرة، كالعبودية أو نظام الاستبداد أو

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(١٦) يبسط غروثيوس نظريته هذه في كتابه **قانون الحرب والسلم**، وقد ألقي بغروثيوس في السجن نتيجة معارضته الكالفانيين. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤١ ـ ٢٤٧.

وقد أحدث غروثيوس في الفكر التشريعي استقلالاً على غرار ما صنعه غاليليو في الفيزياء، وقد كان شديد الإعجاب بهذا الأخير ويسميه «عبقري العصر».

التفاوت بين البشر. وهذه كلها منافية للحقوق الطبيعية للإنسان. فإعادة إقرار «الحق الطبيعي» هو ـ في تصور دعاته ـ عودة بالإنسان إلى الوضع الطبيعي الموافق للعدل والعقل.

إن هذا الاعتقاد القيمي المثالي في «الحق الطبيعي» له في نظر معتقديه سنده «العلمي» أيضاً، لأن القانون الطبيعي واحد في الطبيعة والمجتمع. وحين يقول غروثيوس ـ مؤسس نظرية «الحق الطبيعي» عن غاليليو أنه عبقري العصر، فإنه كان يرمي إلى أن يعني في العلم السياسي صنيع غاليليو في العلم الطبيعي.

من هنا مفهوم «الحق» عند القائلين بالحق الطبيعي، فهو يعني «قانوناً علمياً»، كما يعني ما هو حق طبيعي للإنسان يتأسس عليه نظام القيم والعلاقات الاجتماعية. وكلا المعنيين يستمدان من «العلم» ـ أو ما اعتقد أنه كذلك ـ حقيقتهما وشرعيتهما.

من هنا نفهم المرتكزات التي صارت تستند إليها السلطة العلمية للكاتب الحديث، والتي تبلورت في القرن الثامن عشر الأوروبي:

ـ **مرتكز قيمي**: فالكاتب داعية الى العدالة والقانون العادل الذي هو القانون الطبيعي للبشر، يقف في مواجهة الاستبداد وأنواع الحيف لأنه يعي بأن له رسالة.

ـ **مرتكز «علمي»**: فالكاتب هو «سيد الحقيقة»، وإذا كانت الحقيقة هي دائماً سلطة، فإن «سلطة الحقيقة» أصبحت تجد مبررها في كون العلم الحديث صار هو المرجع الأول للحقائق، ناسخاً بذلك كل المصادر السابقة للحقيقة.

ارتكزت سلطة المثقف الشمولي (بحسب تعبير فوكو)[١٧] على وحدة العلم، ووحدة الحقيقة، ووحدة العقل. وحين تكوّنت العلوم الإنسانية فلكي تلتحم هذه الوحدة متخذة نموذجاً لها العلم الطبيعي. فأصبح تصدي المثقف للنظام الاجتماعي والسياسي يفترض هذا الالتحام ويستمد منه سلطته. فالنظام السياسي والمسألة الاجتماعية أصبحا منذ القرن الثامن عشر الموضوع الأساسي للمثقف الذي يعتقد أن له رسالة في الدعوة إلى الحرية والعدالة والتقدم.

---

(١٧) Entretien avec Michel Foucault, *L'Arc*, no. 70 (1970).

يقول ڤولتير: «إن الأزمنة الماضية وكأنها لم تكن، فينبغي دائماً الانطلاق من النقطة التي نحن فيها، ومما قد وصلت إليه الأمم بالفعل». انظر: François Marie Arouet de Voltaire, *Traité sur la tolérance, à l'occasion de la mort de Jean Calas* (Paris: La Pléiade, [s.d.]), p. 563.

ـ لقد حمل الكاتب الحديث دعوته هذه بناء على وعيه بجدة العصر، وبالإيمان بالتقدم، وأن الحاضر إنما هو انتظار متجه نحو المستقبل أكثر مما هو مربوط إلى الماضي، وأن التاريخ هو مختبر لصناعة المستقبل.

ويكفي أن نورد هذا النص المهم لكاتب من القرن الثامن عشر، وهو دلامبير، والذي كان هو المشرف على مشروع الانسيكلوبيديا، لنتبين أصداء هذا كله: «إذا نحن نظرنا بعين فاحصة إلى منتصف هذا القرن (الثامن عشر) وإلى ما يجري فيه من أحداث تهزّنا، أو على الأقل تشغلنا، وإذا نحن تدبرنا أخلاقنا وأعمالنا، بل الأحاديث التي نخوض فيها، فسيكون من الصعب ألا نلمح ما حصل في أفكارنا من تغير من شأنه ـ نظراً إلى سرعته ـ أن يؤدي إلى تغيرات أكبر.

[...] إن قرننا هذا قد سمّى نفسه، وعن جدارة، **قرن الفلاسفة** [...] وإن علوم الطبيعة لتضيف مكاسب جديدة يوماً بعد يوم [...]، وهو ما تحقّق في النظام الحقيقي للعالم [...]، فمن الأرض إلى زحل، ومن تاريخ السموات إلى تاريخ الحشرات. وكل العلوم الأخرى قد تغيّرت بالتالي [...]. إن ابتكار وممارسة طريقة جديدة في التفكير الفلسفي، والحماس الذي تثيره فينا الاكتشافات الجديدة، وارتفاع مستوى تفكيرنا ونحن نرى مشهد العالم، كل هذا قد نتج منه غليان هائل للأفكار [...] مثل السيل الجارف الذي حطّم الحواجز.

[...] وهكذا فمن العلوم الدنيوية إلى أسس الوحي، ومن الميتافيزيقا إلى موضوعات الذوق، ومن الموسيقى إلى الأخلاق، ومن حقوق الأمراء ومجادلات فقهاء ومتكلمي القرون الوسطى إلى موضوعات التجارة، ومن حقوق الأمراء إلى حقوق الشعوب [...]. وباختصار، فإن كل ما يهمنا قليلاً أو كثيراً قد وقعت مناقشته وتحليله، أو على الأقل قد وقع تحريكه. لقد أُلقِي نور جديد على بعض المسائل، في حين أن مسائل أخرى قد لفها الغموض من جديد، وكل هذا كان نتيجة للغليان العام للأفكار، مَثَلُ ذلك كمَثَل المد والجزر في المحيطات: فهو يلقي إلى الشاطىء بأشياء ويحمل معه أشياء أخرى»(١٨).

هذا الخطاب الحديث عن التاريخ، عن التقدم، عن الحقائق التي يصنعها العلم،

---

(١٨) Jean Lerond d'Alembert, *Essai sur les éléments de la philosophie, ou les principes des connaissances humaines* (Amsterdam: [s.n.], 1759), tome 4, pp. 3 sq.

أورده: Cassirer, Ibid., p. 40.

عن الاتساع المتزايد واللامحدود للعالم، ترتب عليه وعي جديد للمثقف بذاته، بمهنته وبالدور الذي عليه أن يقوم به. فالمثقف هو حامل وعي بالحداثة، وداعية إليها. والوعي الذي استقرّ عند المثقفين منذ بدايات العصور الحديثة هو أن الحداثة يصنعها العلم أساساً، فعلى الكاتب أن يعتمد معطياته في صياغة الحقائق. ولكن عليه أن يحقّق الحداثة في ما يخصه هو كمبدع، أي في مجال الإبداع الفني والأدبي. وهذه هي دلالة «الاستيطيقا» التي هي مظهر أساسي من مظاهر الحداثة. فقد نشبت المعركة بين المجددين والمحافظين في الآداب والفنون في القرن الثامن عشر، الأمر الذي جعل لألفاظ مثل «حديث» أو «عصري» (moderne) دلالة استيطيقية. وسوف نصادف هذه الدلالة لدى أدبائنا أنفسهم في المعارك المعروفة التي دارت بين المحافظين منهم ودعاة التجديد.

صار المثقف إذاً حاملاً الحداثة، داعياً إليها، ابتداء من صناعته هو، أي لا بد من أن يعبّر تعبير العصر في ما ينتج، سواء من حيث المضمون الثقافي لخطابه، أو لفنه، أو من حيث الشكل الذي يصوغ به فكره ووجدانه.

ولكنه أيضاً داعية إلى التغيير الاجتماعي والسياسي في اتجاه تحديث بنية العلاقات الاجتماعية والنظام السياسي. وهنا تجلّى دوره الأكبر: دور الكاتب حامل الحقيقة، المناهض للاستبداد، والداعي إلى العدل بمعنييه: القانوني والاجتماعي.

إن وعي الكاتب بذاته وبدوره بوصفه حاملاً التحديث وداعية اليه، ابتداء من تحديث فنه، هو في مضمونه وشكله، وأيضاً في وعيه بكونه حاملاً «رسالة» في التغيير الاجتماعي والسياسي، هو وعي وليد العصور الحديثة، وقد تكوّن نتيجة لعوامل وظرفيات محدّدة سنشير إليها في ما يلي.

رابعاً: ميلاد الكاتب

لا شيء يدل على المفهوم الحديث للكاتب من استحداث ألفاظ لتحل محل ألفاظ أخرى أصبحت بائدة بانقراض الوظيفة التي شغلها الكاتب في المجتمع التقليدي. وأحياناً يقع اللجوء إلى اللفظ القديم نفسه مع تحميله معاني ومقاصد جديدة، كما هو الحال في ما يتعلق بكلمة «كاتب» العربية. فما يقصد باللفظ الآن ـ أو يراد أن يقصد به ـ يختلف تماماً عن المعنى الأصلي للكلمة. وهو شيء لا اعتراض عليه في حد ذاته شريطة أن يتحدّد المفهوم الجديد للكاتب تحدّداً كافياً يبلور بوضوح في الأذهان المعنى

الجديد لكلمة «كاتب». وقد سبقت اللغة الفرنسية ـ للأسباب التي ذكرنا، ولكون المثقفين الفرنسيين كان لهم دور الريادة بالنسبة إلى بقية المثقفين الأوروبيين في ما يتعلق بالدور الحديث للكاتب ـ إلى استحداث ألفاظ جديدة لتحلّ محل أخرى كانت مستعملة وانقرضت بانقراض الوظيفة والمفهوم القديم للكاتب. لقد استحدثت أولاً عبارة «gens de lettres» (الأديب) قبل أن تتجاوز بدورها لتحل محلها كلمة «écrivain» (كاتب)، ثم «intellectuel» (مثقف)[١٩].

ولتبيّن معالم التحوّل الحديث في مفهوم «الكاتب» يمكن الرجوع إلى ما ورد في مادة «gens de lettres» في «انسيكلوبيديا» الأنواريين[٢٠]. وقد كتب المادة ڤولتير، والذي نخرج منه من قراءة هذه المادة، هو أن دلالتها لا تقف عند المعنى المعجمي للكلمة، بل لها دلالة أبعد: هي وعي الكاتب الحديث بصناعته وبدوره (الجديدين)، ولا سيما أن كاتب المادة (فولتير) قد كان قدوة في فرنسا ـ وخارجها ـ لما ينبغي أن يكونه الكاتب: **حاملاً الحداثة، ومجدداً الصناعة، وداعية إلى التغيير**.

فالكاتب بحسب التعريف الذي وضعته المادة لم يعد يعني فقط النحوي والشاعر والأديب، بل عالم اللغات الأوروبية الحديثة، وخصوصاً الانكليزية (وهو شيء مفهوم نظراً إلى ريادة الفكر السياسي، بل النظام السياسي الانكليزي في نظر الكتّاب الفرنسيين). ثم عليه أن يكون ملمّاً بالتاريخ، وهو شيء مفهوم أيضاً نظراً إلى الموقع الذي أصبح للتاريخ في وعي مثقفي القرن الثامن عشر (القرن الذي تكوّنت فيه «فلسفة التاريخ»).

لكن الأهم من هذا كله هو أن «الروح الفلسفية هي ما أصبح ـ وبحسب ما

---

(١٩) Alain Viala, *La Naissance de l'écrivain*, le sens commun (Paris: Minuit, ©1985), pp. 270-280.

(٢٠) لقد اختلف الباحثون في تقديرهم الدلالة الثقافية التاريخية للانسيكلوبيديا ـ قاموس للعلوم والفنون والصنائع ـ كما جاء في عنوانها. ويمكن القول بأنها كانت أكثر من مجمل المعارف والفنون العصرية آنذاك، ذلك أن روحها كانت علمية بالمعنى الدقيق للعلم، وكان اتجاهها تقدمياً، بل ثورياً كلما تعلّق الأمر بالفكر السياسي أو بالعقائد الدينية، وهو ما كان السبب في قرارات المنع التي لاحقتها، وهو ما لم يمنع توزيعها سراً، وتهريبها إلى أقطار أوروبية أخرى. فقد صدر مجلدها الأول سنة ١٧٥١م، ولكن بمجرد ظهور مجلدها الثاني (عام ١٧٥٢) صدر عن المجلس الملكي الفرنسي قرار بمنعها، وأمر مجلس الدولة الملكي برد الاشتراكات إلى أصحابها، ولكن لا أحد من المشتركين طالب برد اشتراكه، ولا سيما أن مجلداتها من الثامن إلى التاسع عشر قد وزعت سراً. وكان رجال الدين أشد حملة على الانسيكلوبيديا (ولو أن بعض المستنيرين منهم قد شاركوا في تحرير بعض موادها)، الأمر الذي اضطر ناشرها إلى حذف بعض موادها ذات الموضوع الديني.

يبدو ـ الطابع المميز لأهل الأدب. وهذه الروح الفلسفية التي يقصد إليها الكاتب ليست من قبيل التأمّل المجرد، بل هي معرفة علمية بواقع المجتمع وإبداء النظر في قضاياه قصد إصلاحه. وهو ما قد أصبح يساير روح العصر: «إن روح العصر قد جعلت [الكتّاب] أكثر التصاقاً بالعالم منهم بمكتبهم المنعزل! وهذا هو ما جعلهم ممتازين عن كتّاب القرون السابقة الذين كانوا [. . .] بعيدين عن شؤون المجتمع، أما الآن فلم يعودوا منفصلين عنه»(٢١). وحين يضيف ڤولتير أن «الاهتمام بالمجتمع قد أصبح جزءاً لا يتجزأ من اهتماماتهم (الكُتّاب) الضرورية»، فإن هذا القول يعبّر عن تحوّل جذري في علاقة الكاتب بالمجتمع. لقد كان المجتمع بالنسبة إلى الكتّاب القدماء ـ ويصدق هذا أيضاً على الإسلاميين ـ إما غائباً عمّا يكتبون، أو كان الحديث عنه مكيّفاً بغايات دينية أو أخلاقية مجرّدة. وقد كان المجتمع في المفهوم الفلسفي التقليدي يدخل في عالم الصيرورة والإمكان، أي أنه ليس موضوعاً حقيقياً بالعلم الذي لا يكون إلا بالثوابت التي تستنبط من مبادىء العقل الكوني المجرد. وهذا هو ما يفسّر غياب المباحث الاجتماعية والسياسية أو هزالتها في الفكر التقليدي. أما بالنسبة إلى فلاسفة الأنوار، فقد أصبح النقد الاجتماعي والسياسي مهمتهم الأساسية.

من هنا هذه الأهمية التي صارت للفلسفة في القرن الثامن عشر («قرن الفلاسفة» كما سمي) في التحليل النقدي للنظام الاجتماعي والسياسي، وإرساء دعائم جديدة للتعاقد وشرعية النظام السياسي. وحين يقول ڤولتير: «إن الروح الفلسفية هي ما أصبح يميز الكتّاب»(٢٢) في عصره، فإننا ينبغي أن نفهم دلالة هذا القول، والتي تتعلق بالمهمة التي صارت للفلسفة في ذلك القرن بالذات (وفي القرن الذي يليه)، في أنها أصبحت توفر الجهاز النظري المرجعي لنقد المجتمع ونظامه السياسي وتحليلهما، وكذا تصور البدائل الإصلاحية الممكنة (وذلك قبل أن تتأسس علوم أخرى لتنافس الفلسفة على نحو تخصصي في مهمتها هذه، مثل علم الاجتماع، والاقتصاد السياسي وعلم السياسة).

---

(٢١) François Marie Arouet de Voltaire, «Gens de lettres,» dans: Jean Lerond d'Alembert, *Encyclopédie,* ou dictionnaire raisonné, des arts et métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par Diderot... et quant à la partie mathématique, par d'Alembert (Paris: Briasson, 1751-1765), p. 599.

(٢٢) المصدر نفسه. وانظر أيضاً مادة «فيلسوف،» التي حررها ڤولتير في:
Alembert, Ibid., tome 12.

أصبح للكاتب إذاً وعي بامتلاكه سلطة علمية يصدر عنها رأيه في أوضاع المجتمع وقضايا السياسة، وهي سلطة لا يستند فيها إلى مرجعية دينية، كما كان الشأن عند أسلافه في العصور الوسطى، حين كانت مرجعيته مقدسة.

أما الكاتب الحديث فقد تكوّنت حوله هو أيضاً هالة أشبه ما تكون بالتقديس، باعتباره معبّراً عن تطلعات المجتمع المدني[٢٣] في مواجهة الدولة، وحاملاً البديل في مقابل ما هو قائم.

وحين يؤكد فولتير أهمية الفلسفة في تشكيل خطاب الكتاب، فلأن الفلسفة أصبحت هي التي تقدّم الأفكار الكبرى لتحديث المجتمع ونظام الدولة، ولأنها أيضاً هي التي أصبحت تستمد منها المبادىء الجديدة الضرورية لكي يكتسب أي نظام سياسي الشرعية (مبادىء: الحرية، المساواة أمام القانون، التضامن الاجتماعي، المصلحة العامة، سيادة الأمة... الخ.).

وقد حملت الفلسفة منذ بداية عصرها الحديث لواء التجديد على مستويين:

ـ مستوى تجديد العقل، استناداً إلى منهج التفكير العلمي العقلاني، ونقد الأسس التي يقوم عليها التفكير الخرافي والغيبي.

ـ مستوى نقد وإصلاح النظام الاجتماعي ونظام الحكم.

يقول أحد كتّاب القرن الثامن عشر (وهو أحد أعلام الفيزيوقراطيين): «أَلَيْسوا [الكتّاب] هم الذين يعلّمون حب الإنسانية وحقوق الإنسان والمواطن؟ [...] وإذا كان الطغيان قد صار حريصاً على أن يظهر بمظهر متمدن، وإذا كان الملوك قد بدأوا يحسبون الحساب لصوت الأمم ويحترمون حكمه الأعلى، فإن ذلك بفضل أقلام الكتّاب»[٢٤].

من أين جاءت هذه السلطة الهائلة التي اكتسبها كتّاب القرن الثامن عشر، هذا «القرن الذي يبقى هو الفرصة التي لا مثيل لها في التاريخ وفردوس الكتّاب الفرنسيين

---

(٢٣) لقد أصبح مفهوم «المجتمع المدني» من المفاهيم التي استحدثها فلاسفة السياسة في عصر الأنوار، وقد أصبح الكاتب كما يقول ڤولتير «متشبعاً بالأفكار الصالحة للمجتمع المدني». Alembert, Ibid., tome 12, p. 510.

(٢٤) لنتبه إلى أن الكاتب يستعمل هنا عبارة «حقوق الإنسان والمواطن» قبل أن تعتمدها على نحو رسمي وثيقة «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الصادرة عن الثورة الفرنسية (٢٦ آب/ اغسطس ١٧٨٩). انظر: Louis Sébastien Mercier, *Tableau de Paris,* 12 vols., nouvelle édition, corrigée et augmentée... (Amsterdam: [s.n.], 1783-1789), vol. 4, p. 160.

المفقود» بحسب تعبير سارتر؟ إن الذين حلّلوا هذه الظاهرة التاريخية أرجعوها إلى تراكم عوامل متضافرة عدة، منها اتساع قاعدة القراء بتطور الطباعة ووسائل النشر، وانتشار التعليم، إلا أن انتشار المطبوعات وتكاثر عدد القراء لا يؤديان في حد ذاتهما إلى إقرار سلطة الكاتب المعنوية والتي تجد سندها في رأي عام فعّال. فعالمنا العربي مثلاً فيه اليوم طباعة من أحدث ما استحدث، وأعداد كبيرة من المتعلمين. لكن شتان بين طموح كتّابنا وبين واقع الحال، فوجود طباعة متطورة، ووسائل اتصال حديثة، وجمهرة من القراء، لا تكفي وحدها لوجود الرأي العام الفعّال، بل لا بد من وجود حرية التعبير التي تضمنها مؤسسات وقوانين وأعراف ديمقراطية.

فإذا رجعنا إلى المثال الأوروبي، وجدنا أن تطور حركة النشر من جهة، وتعميم الحق في التعليم من جهة ثانية، قد اقترنا بالنضال من أجل هدفين: حرية التعبير والنشر ضدّاً على الرقابة، وكذلك إرساء دعائم التعليم العصري الديمقراطي.

فهناك تاريخ للرقابة على المطبوعات، وهو نفسه تاريخ النضال من أجل حرية تداولها. وقد عرف القرن السابع عشر الفرنسي سلسلة من قوانين وإجراءات لفرض الرقابة التي كانت تقوم بها أطراف ثلاثة: الدولة والكنيسة والبرلمان (الذي كان أعضاؤه من الأعيان). وقد واجهها الكتّاب، إما مباشرة، أو بالتحايل والنشر في الخارج (في هولندا مثلاً). ومع ذلك، فطويلة هي لائحة الكتب التي منعت والكتّاب الذين لحقهم الاضطهاد[٢٥].

وقد قيل إن المكانة والدور اللذين أصبحا للكاتب الحديث يرجعان ـ بالإضافة إلى تطور وسائل النشر ـ إلى انتشار التعليم، الأمر الذي جعل الكاتب يستقل عن التبعية لفئة الأعيان التي ارتبط بها أسلافه[٢٦]. وهنا أيضاً لا بد من توضيح: فاتساع قاعدة

---

(٢٥) Viala, *La Naissance de l'écrivain*, pp. 115-122, et John Lough, *L'Ecrivain et son public*, traduit par A. Tadie (Paris: Le Chemin vert, 1978), pp. 153-167.

(٢٦) بعد حركة الفلاسفة والاقتصاديين الفيزيوقراطيين من أجل تعميم التعليم الابتدائي، أقر دستور ١٧٩١ للثورة الفرنسية ما يلي: «ينشأ وينظم تعليم عمومي مشترك بين كل المواطنين، مجاني في ما يتعلق بأقسام التعليم الضروري للجميع، وتوزع مؤسساته بالتدريج وفقاً لتقسيم المملكة».

وقد دخلت دولة الثورة الفرنسية في صراع مع الكنيسة التي كانت هي المحتكر التقليدي للتعليم. فبعد التعليم الابتدائي نظّمت الدولة هناك التعليم الثانوي وفقاً للقوانين التي أصدرتها سنة ١٨٠٢، وكذلك الجامعة (نظام ١٨٠٨). وقد أسست الدولة بالخصوص ما يسمّى بالمدارس الكبرى (les Grandes Ecoles) لتكوين نخبتها الفنية والادارية والسياسية (البوليتيكنيك)، والمدرسة العليا للأساتذة، والمدرسة الوطنية للإدارة، والتي لا زالت حتى الآن تخرج النخبة التقنوقراطية والسياسية في فرنسا.

التعليم ليست في حد ذاتها كافية لإيجاد هذا الدور وهذه المكانة، لأن قضية التعليم ليست قضية كمّ، بل قضية كيف. بمعنى أن التعليم الذي نعنيه هو ذلك الذي يخلق رأياً عاماً فعالاً يستمدّ منه الكاتب استقلاله وسلطته. وهو أمر لا يتاح إلا في المجتمعات الديمقراطية. فإذا أخذنا المثل الفرنسي ـ لأنه المرجع الضمني لكتّابنا الالتزاميين ـ وجدنا أن مسار تعميم الحق في التعليم ارتبط بالمسار الديمقراطي، وتحرير العقل، وجعل التربية والتعليم أداة لبناء روح المواطنة، وبث قيم المجتمع المدني الديمقراطي.

ليس نشر التعليم وحده كافياً لتكوين جمهور قارىء يستقل به الكاتب عن وضعه القديم كخديم أو تابع لفئة الأعيان، بل الأمر يرجع إلى محتوى التعليم ومنهاج التربية من أجل تكوين عقلية ديمقراطية، وهي السند القوي الذي ترتكز عليه السلطة المعنوية للكاتب في المجتمع الديمقراطي الحديث، أي قوة الرأي العام.

فمنذ القرن الثامن عشر بدأ الكتّاب يتحدثون عن هذه الظاهرة الجديدة، ظاهرة الرأي العام، كسلطة للمجتمع المدني في مواجهة سلطة الدولة، وهو ما يعبّر عنه أحد كتّاب ذلك القرن حين يقول: «إن مملكة أهل الفكر، وإن كانت غير مرئية، لهي أوسع الممالك وأقواها. وإن أهل الفكر هم الذين يحكمون لأنهم يصنعون الرأي العام الذي باستطاعته عاجلاً أو آجلاً أن يتغلب أو أن يمحو كل شكل من أشكال الجمود»[٢٧].

ويتحدث كاتب آخر، من القرن الثامن عشر نفسه عن ظهور هذه القوة الجديدة: ظاهرة الرأي العام: «لقد ظهر بيننا ما يمكن أن نطلق عليه امبراطورية الرأي العام. ولقد طمح الكتّاب إلى أن يكونوا صانعيه ومحكميه»[٢٨].

هذه إذاً سلطة جديدة للكاتب بفضل سند الرأي العام الذي جعله يتحرر من التبعية لجهتين أذعن لهما طويلاً: الحكام والأعيان: «ففي القديم، كان «الكتّاب» مجرد خدام للملوك والأعيان، مجرد مسلّين لعلية القوم. أما الآن، ومع نهاية القرن الثامن

= وقد أرسى قانون جول فيري (١٨٧٩) أسس المدرسة الوطنية اللائكية ولو أن الصراع استمر طويلاً من أجل مبادىء المجانية والإلزامية واللائكية ضد الكنيسة والفئات المحافظة.

(٢٧) Charles Pinot Duclos, *Considérations sur les mœurs de ce siècle,* edited by F.C. Green (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), pp. 138-139.

(٢٨) من خطاب الاستقبال الذي ألقاه Rulihière في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٧٨٧، أورده:
Paul Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain, 1750-1830: Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne* (Paris: J. Corti, 1973), p. 161.

عشر، فقد أصبحت لهم قوة حقيقية»[٢٩].

وقد جسّد ڤولتير لدى معاصريه ـ وحتى قبل أن يصبح لدى الأجيال اللاحقة ـ هذه السلطة التي أصبحت للكاتب والمستندة إلى سلطة الرأي العام. فهذا الناقد الكبير الذي اضطهد وجلد وتوبع وسجن، قد عاد إلى باريس سنة ١٧٧٨ عودة ظافرة، واحتفى بعودته شعب باريس، بل احتفت به ايضاً حتى المؤسسات العلمية والأدبية والفنية التي خلقتها الدولة نفسها، مثل الأكاديمية الفرنسية ومؤسسة مسرح الكوميديا الفرنسية.

ويعلق معاصر له، وهو ميستر (Meister)، على هذا الاستقبال الشعبي الذي حظي به ڤولتير قائلاً إنه كان تعبيراً عن «مكافأة عادلة، ليس فقط على الروائع التي أبدعتها عبقريته، حين حارب الأوهام مهما كان نوعها ودرجتها، بل لأنه جعل الآداب تحظى بكل الاعتبار والكرامة، ولأنه جعل للرأي العام مملكة أكثر تحرّراً واستقلالاً عن كل سلطان سوى قوة النبوغ والعقل»[٣٠].

إن هذه السلطة التي أصبحت للكاتب الحديث ـ بفضل العوامل والممهدات التي ذكرناها ـ ما هي سوى استمرار للحلم الذي راود رجل «العلم» من قديم، وهو أن يحكم بواسطة أفكاره؛ ذلك كان حلم أفلاطون، وراود الفقهاء عندنا كلما طمح الفقيه إلى أن يكون «معلم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم»، وعلى الجملة، فقد كان هذا هو مطمح كل مالك لمعرفة أرادها أن تكون سلطة. هل هي البنية الناظمة المعرفة والسلطة نفسها، تتكرر في كل العصور وفي كل الثقافات مع اختلاف شكلي للأدوار؟ أم أن التاريخ قد أحدث علاقة جديدة بينهما في العصر الحديث نتيجة للعوامل التي ذكرنا (انتشار الطباعة ووسائل الاتصال، تعميم تعليم بمحتوى مدني عصري، مسلسل إقرار حرية النشر والتعبير، تكوين رأي عام فعال...)؟

الواقع أننا أمام سلطة للكاتب من نوع لم يعهده أسلافه. فالسلطة العلمية التي كان يطمح إليها الفيلسوف كانت ترتكز على نخبة، وكانت غايتها أن تكسب الحاكم إلى جانبها لتتحد فيه السلطة والفلسفة. وهكذا زعم مثلاً كتّابنا ومتأدبونا القدماء أن الاسكندر «جمع» في حكمه بين السلطة والفلسفة، بفضل تعليم أرسطو، بحسب اعتقادهم. والسلطة العلمية التي كان يطمح إليها فقهاؤنا كانت تستمد شرعيتها من

---

(٢٩) Lough, *L'Ecrivain et son public*, p. 211.

(٣٠) أورده: المصدر نفسه، ص ٢١١.

عمومية الشريعة وإلزامها للجميع، مجتمعاً وحكاماً. وكانت قدسية مرجعها الديني هو الذي جعل الفقه يسعى إلى فرض سلطته في الاتجاهين: اتجاه «العامة» (ما دامت حياتهم الخاصة والعامة، أي عباداتهم ومعاملاتهم، لا تستقيم شرعاً إلا بالدين)، واتجاه الحكام، لأن نظامهم لا بد له من شرعية دينية، وشهادة الفقهاء كفيلة بإثبات الشرعية لأي نظام إسلامي أو نفيها عنه، وطبعاً فإن الحكام قد سعوا دائماً إلى كسب هذه الشهادة لهم سواء بالترغيب أو بالترهيب.

وحين يدعو كتّابنا العرب المحدثون إلى «الالتزام»، فهي دعوة تعني أن هناك سلطة حقيقية للكاتب، وأن هذه السلطة تختلف مرتكزاتها ومرجعيتها عما كانت عليه سلطة «العلماء» في المجتمع الإسلامي التقليدي، وهو ما لا يشهد له واقع الكاتب العربي، لأن مثل هذه السلطة تفترض:

١ ـ وجود هذا «الكاتب» بمفهومه ودوره الحديثين، الأمر الذي يجعله يختلف عن أسلافه من حملة العلم في المجتمع الإسلامي، فقهاء كانوا أو متكلمين أو فلاسفة.

٢ ـ أن الكاتب داعية الالتزام هو داعية للتحديث وحاملاً للحداثة الثقافية، وبالتالي فهو رائد الدعوة إلى التغيير ويضع سلطته في مقابل السلطة.

٣ ـ أن الكاتب داعية الالتزام يتوجّه بإنتاجه إلى جمهور القراء الواسع في مجتمع مدني يعوّل فيه على سلطة الرأي العام يستمدّ منه سلطته الفكرية، وشتّان بين «الأمة» أو «الشعب» في المفهوم الدستوري الديمقراطي الحديث، وبين مفهوم «العامة» عند الكتّاب القدماء، فكان موقفهم منها، إما الإهمال، أو الاحتقار، أو التخوّف من كونها مكمن «الفتنة»، وقد سخروا علمهم لإدخالها في بيت طاعة الحكام. ونظراً إلى غلبة «الأمية»، فإن «العامة» لم تكن هي المستهلك لبضاعة أهل العلم، باستثناء صاحب العلم الديني (فقيهاً أو متصوفاً، كان علمه الديني ألصق بجمهور عامة الناس). وكما أن العامة كانت بالنسبة إلى الحاكم موضوعاً لبسط السلطة، فقد كانت أيضاً بالنسبة إلى الفقيه موضوعاً لبسط النفوذ، أي أن العامة كانوا في كلتا الحالتين مادة لإنفاذ سلطتين: سلطة الحاكم القهرية وسلطة الفقيه العلمية. وطبيعي أن يحصل تنافس أو صراع بين السلطتين حين لا يكون العالم الفقيه خديماً أو مدارياً للحاكم، وهو ما كان يحدث في غالب الأحيان.

لم تكن «العامة» في اعتبار كتّابنا وعلمائنا في الماضي ذات حق معترف به في الفعل السياسي والمشاركة في القضايا العامة. وكون «الشعب» أو «الأمة» مصدر

السلطات لم تكن من المبادىء الحقوقية الدستورية المقررة بطبيعة الحال، أو حتى المفكر فيها في المجتمعات التقليدية. فلم تكن هناك ظروف موضوعية لوجود هذه القوة المسماة بـ «الرأي العام»، والتي هي سند الكاتب المهتم بالقضايا العامة.

يبقى أن الكاتب العربي اليوم، وهو يدعو إلى «الالتزام»، وما تفترضه هذه الدعوى من وجود سلطة للكاتب لها مرتكزاتها والظروف التاريخية التي هيّئت لها، فإنه بطبيعة الحال لا يمكن أن يعوّل على وجود سند لدعواه هذه في تاريخه الثقافي، بل هي دعوى حديثة عليه أن يناضل أولاً من أجل توفير شروطها: أي شروط المجتمع الديمقراطي.

إن العامة في اعتبار الكاتب القديم ليست هي «المواطنين» في اعتبار الكاتب الحديث في المجتمعات الديمقراطية. فالعامة بالنسبة إلى الكاتب القديم لم تكن هي التي يوجّه إليها منتوجه، ليس فقط لغلبة الأمية (الكتابية) عليها، بل أيضاً لأنها لم تكن طرفاً سياسياً معترفاً به، ذلك أن مبادىء حقوقية دستورية مثل كون «الشعب» أو «الأمة» مصدر السلطات لم تكن من المبادىء المقررة، أو حتى المفكّر فيها في المجتمعات التقليدية. فانتشار التعليم وتطور وسائل النشر والاتصال وديمقراطية المجتمع المدني، هذه كلها أمور أدركتها المجتمعات الديمقراطية الحديثة.

يبقى إذاً أن الكاتب العربي المعاصر، وهو يدعو إلى «الالتزام»، فإنه لا يجد لدعواه أي سند في تاريخ مجتمعه، بل هي دعوى حديثة عليه أن يناضل أولاً من أجل توفير شروطها، أي شروط المجتمع الديمقراطي.

الفصل الثاني عشر

والمثقفون العرب؟

مع بدايات الخمسينيات طرحت قضية «الالتزام» الشهيرة بين المثقفين العرب ودار حولها جدل طويل عريض. وكان «الالتزام» في الأدب، وكما هو معلوم، فكرة نظَّر لها الفيلسوف والأديب الفرنسي جان بول سارتر، فتناقلها المثقفون العرب وتحمّسوا لها. إلا أن تبنيهم إياها يفترض شرطين لم يتوفرا في كتّابنا الالتزاميين:

الأول: إن «الالتزام» يفترض وجود الكاتب بمفهومه الحديث، وأن تمثّله فئة واسعة من الكتّاب استطاعت أن تنتزع السلطة الثقافية من المثقفين التقليديين، وأن تصبح مرجعاً في المعارف والحقائق، فتكون لها قيادة الرأي العام.

الثاني: إن القول بالالتزام يفترض أن حرية التعبير لم تعد مشكلاً، وإنما المشكل هو قضية بعينها يدافع عنها الكاتب، وهي موضوع الالتزام. وليس هذا هو وضع الكاتب العربي الذي مشكلته هي حرية التعبير: هل يستطيع أولاً، وقبل كل شيء، الإفصاح عن أفكاره، بغض النظر عن موضوع هذه الأفكار؟

هذان إذاً شرطان لم يتوفرا قبْلياً عند كتّابنا دعاة الالتزام، فكانوا كمن يضع العربة أمام الحصان كما يقال.

إن صورة الكاتب بمعناه الحديث كحامل للحداثة، وصانع للوعي الممهد للتغيير نحو التقدم، قد ظهرت بوضوح، وكما أسلفنا لدى كتّاب القرن الثامن عشر الفرنسيين.

عاد تاجر بروتستانتي من مدينة تولوز في الجنوب الفرنسي إلى بيته ذات يوم من سنة ١٧٦٢، فاكتشف أن ابناً له قد انتحر مشنوقاً. وكانت أغلبية سكان المدينة كاثوليكيين. والانتحار في الكاثوليكية حرام، فخاف الرجل الفضيحة فادعى أن ابنه قد

قتل. فيُكتشف الأمر ويُتّهم بالقتل ويحاكم محاكمة صورية ويعدم وتصادر ممتلكاته. فتلتجىء زوجته وأبناؤه إلى ڤولتير، فيساند قضيتهم، ويؤلف رسالته الشهيرة: **رسالة في التسامح** (١٧٦٣). وقد عرفت هذه القضية بقضية كالاس (Calas).

ويقف أيضاً المهتمون بظهور سلطة المثقفين وتطورها عند قضية أشهر من الأولى، وهي قضية دريفوس (Alfred Dreyfus)، وهو قبطان فرنسي من أصل يهودي اتهم بتسليم معلومات عسكرية إلى المانيا، فحوكم ونفي إلى بعض جزر المستعمرات. فقامت ضجة ما بين المدافعين عن براءة دريفوس والمنددين بتغلغل النفوذ اليهودي في الأجهزة السياسية والمؤسسات المالية الفرنسية، ومن هؤلاء إدوار دورمونت (Edouard Durmont) الذي نشر كتاباً بعنوان: **فرنسا اليهودية** *(La France juive)*، ويرد عليه زولا، بل إن هذا الأخير سينشر في جريدة **لورور** *(L'Aurore)* رسالة مفتوحة إلى رئيس الجمهورية بعنوان: **إني أتهم** *(J'accuse)*، وسوف يسجن بسببها. ويوقّع هو وعدد من كبار الكتّاب الفرنسيين، منهم أناتول فرانس، ومارسيل بروست، وليون بلوم، بياناً حمل اسم «بيان المثقفين»، وهو أول بيان يظهر فيه مصطلح «المثقفين» (les intellectuels)، وقد نشر في كانون الثاني/ يناير ١٨٩٤.

ويقف الدارسون عند مجلة **الأزمنة الحديثة** *(Les Temps modernes)* التي ظهر أول عدد منها في أيلول/ سبتمبر ١٩٤٤. وقد كانت مشروعاً شارك فيه سارتر مع آخرين، منهم ريمون آرون، وأندريه مالرو، قبل أن يختلف هذان الأخيران معه. وقد كانت اشكالية سارتر هي كيف يلتزم الكاتب (والكتابة عنده التزام) بالقضايا العامة، وقضية الانتصار للبروليتاريا بالتحديد، من دون أن ينضوي تحت حزبها الذي هو الحزب الشيوعي الفرنسي. وقد ظلت علاقة سارتر بهذا الحزب، وبالتالي بالاتحاد السوفياتي، متقلبة. فحين زار الاتحاد السوفياتي سنة ١٩٥٤ أعلن أن على فرنسا أن تسلك طريقه. ثم حدث سنة ١٩٥٦ حدثان كبيران: الانتفاضة الهنغارية وسحقها بدبابات الجيش الأحمر، والتقرير الذي قدمه خروتشيف إلى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي وكشف فيه عن جرائم ستالين. والواقع أن الحزب الشيوعي الفرنسي كان قد خرج من الحرب الثانية برصيد ممتاز نظراً إلى دوره الكبير في مقاومة الاحتلال النازي، الأمر الذي جعل أعداداً كبيرة من المثقفين ينضمون إليه، إلا أن ارتباطه بالاتحاد السوفياتي ظل مصدر قلق وتقلب من لدن بعض هؤلاء. ثم كانت أحداث ١٩٦٨، وكان تيارها الغالب يسارياً، لكن خارج الحزب الشيوعي، بل منتقداً انتقاداً جذرياً الحزب الشيوعي والاتحاد السوفياتي.

يقول سارتر الذي انضمّ إلى حركة شباب الـ ١٩٦٨، وحاول إيجاد صلة له بها: «إنه كان يعتبر أن الماركسية الحق قد شوهت تماماً من لدن الشيوعيين»[١]. وقد بحث عن تحالفات مع الشباب، ودعم أحد تنظيماتهم المتياسرة، وأنفق على جريدة لها كان يبيعها بنفسه مع سيمون دوبوفوار في الشوارع. ولكنه في نهاية الأمر أدرك أن عمره قد ولّى، وأن «الأمور الآن تختلف، وأنه آن الأوان ليحزم حقيبته».

يمكن أن نقول إنه بعد حركة أيار/ مايو ١٩٦٨ الكبرى، وبعد أن أخذت تولّي ويتضاءل معها ما حملته من آمال عراض، بدأت فكرة كبرى تشقّ طريقها إلى أذهان المثقفين، وتتعلق بإعادة نظر جذرية في صورتهم عن أنفسهم، وما كان لهم من دور منذ أن ظهرت ظاهرة المثقف الحديث. لقد بدأ مثقفون فرنسيون ـ وغيرهم من الغربيين ـ يرون أنه آن الأوان لكي ينتهي دور المثقف الذي يفكر نيابة عن الآخرين ومن أجلهم: «إن المثقف في طريقه إلى الاختفاء، ذلك الذي يفكر في مكان الآخرين: إن التفكير نيابة عن الآخرين سخف يبطل فكرة المثقف ذاتها»[٢]. وهو رأي سوف يردّده ميشيل فوكو حين يقول «إن المثقف محكوم عليه أن يختفي من الأفق باعتباره إنساناً يفكر بدل الآخرين»[٣].

وهنا نجد هذه المفارقة: فإذا كان المثقفون العرب يتأسفون على عدم الاعتراف بهم، وأن ليس لهم الدور الريادي الذي طالما طمحوا إليه، فإن هناك فكرة أخرى أخذت تنتشر بين المثقفين الغربيين منذ السبعينيات، وتتعلق بالدور السلبي لسلطان المثقفين في الغرب، ومنذ القرن الثامن عشر، فأخذوا يردّدون أن «الأنوار» قد بسطت جبروت العقل الذي تحولت تطبيقاته إلى نظام شمولي. وهكذا أنتجت الايديولوجيات الكبرى التي حكمت باسمها أنظمة شمولية.

يقول ي. هابرماس: «إنه تحت عالمية فكر الأنوار، وتحت المظهر الإنساني لمثل الانعتاق، وتحت صرامة النظم العقلانية: هناك إرادة قوة لا تتزعزع سرعان ما تنزع عن وجهها القناع كلما تهيّأت النظرية إلى أن تتحول إلى ممارسة، بحيث ينكشف من تحت القناع طموح الفلاسفة أئمة الفكر إلى السلطة، سلطة المثقفين، وسطاء تبليغ المعنى... وباختصار: طموح «الطبقة الجديدة»[٤].

---

(١) Jean Paul Sartre, *Situations* (Paris: Gallimard, 1976), p. 150.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٣) انظر مجلة: *L'Arc*, no. 70 (1970).

(٤) Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, traduit par C. Bouchindhome (Paris: Gallimard, 1988), p. 304.

أطلق المثقفون المحافظون الجدد الأمريكيون والألمان مصطلح «الطبقة الجديدة» على مثقفي اليسار الذين يدعون لأنفسهم سلطة واسعة، لكنها دائماً في ظل نظام أو حزب شيوعيين.

إن الأصل البعيد لسلطة المثقف الغربي يرجع إلى أفلاطون الذي أرسى فكرة الحاكم ـ الفيلسوف، وأن تتحوّل الفلسفة إلى سلطة، والمثقف إلى حاكم، أو أن تتجسّد أفكاره في سياسة هذا الأخير. إلا أن الأصول الحديثة لسلطة المثقفين تبدأ مع مثقفي القرن الثامن عشر كما ذكرنا. وقد جاءت الثورة الفرنسية ليشيع الاعتقاد بأن المثقفين كانوا روادها. ثم يأتي فلاسفة كبار لينظِّروا ليس فقط لسلطة الفكر، بل لنظم شمولية تنشر سلطان الايديولوجيا. وهكذا اعتبروا أن هيغل وفيخته ونيتشه وماركس قد مهّدوا بأفكارهم لنظم ايديولوجية شمولية، نازية أو شيوعية.

وكرد فعل على هذا كله حاول الفلاسفة الجدد[٥] أن يعيدوا الاعتبار إلى سقراط وكانط وموسى وديكارت؛ فسقراط لأنه طرح السؤال الفلسفي الأصلي الدائر حول أسبقية الذات ومعرفتها، وضرورة تأسيس السياسة على الأخلاق، وكانط لأنه المنظّر الفلسفي لحقوق الإنسان، ولأنه اعتبر الإنسان غاية في ذاته، وموسى لأن أبرز هؤلاء الفلاسفة الجدد هم يهود، وديكارت لمنهجه التحليلي النقدي، الذي وإن أقام بناء المعرفة على العقل، إلا أنه بناء قابل لإعادة النظر والتفكيك في كل حين.

يناقشون في الفترة الأخيرة في بلدان غربية تضخم سلطة المثقفين، خصوصاً صنّاع الايديولوجيات. وكان لاكتشاف «الجولاك» بسبب كتابات سلجنتسين، خصوصاً كتابه **أرخبيل الجولاك** مع بداية السبعينيات، ضجة كبرى أطلقت انتقادات جذرية للماركسية ونظامها السوفياتي. ثم جاءت الأحداث الكبرى التي شهدتها السنوات الأخيرة وتفكك نظم أوروبا الشرقية وانهيار الاتحاد السوفياتي.

لقد اعتبروا أن فلاسفة «الأنوار» مسؤولون فكرياً عن التمهيد لقيام ايديولوجيات وأنظمة شمولية، وأن مفهوم «العقل» عند «الأنواريين» قد تحوّل إلى إرادة للسيطرة، فالعلم والتقنية أصبحا أداة لتنظيم صارم للمجتمع ضداً على اختلاف الأفراد والمجموعات المتميزة، كما أنهم كانوا وراء ايديولوجيات السيطرة والشمولية، فضلاً عن أن الدولة الحديثة التي نظّروا لها، قد ابتلعت الأفراد وألغت الخصوصيات وأصبحت غاية الغايات.

ولا يعنينا هنا أن نناقش هذا الحكم على فلسفة وفلاسفة «الأنوار»، بل نقول إنه

---

(٥) بعض هؤلاء لم يكن يقبل تسمية الفلاسفة الجدد.

غير ذي معنى في ما يتعلق بالمثقفين العرب. فالعقلانية المهيمنة على نظام المجتمع، والتي رأى فيها منتقدوها في الغرب طمساً للفردانية والتمايز، لم تعرفها المجتمعات العربية. كذلك، فإن ما نقرأه لدى مثقفين غربيين اليوم من انتقاد لسلطان المثقفين منذ عصر «الأنوار» هو بالعكس ما يحلم به مثقفونا الذين يتأسَّوْن على فقدانه، وأنهم ليس لهم شأن في مجتمعاتهم.

ومع ذلك... فهناك اليوم باحثون أوروبيون في ظاهرة المثقف (الغربي) وتاريخها يتحدثون عن فقدانه العرش الذي تربّع عليه منذ قرنين مالكاً الحقيقة، موقظاً الضمائر، وموجهاً الرأي العام: «إن المثقف، وكما يعرف كل واحد هو على الأصح حيوان حديث. لقد كان هناك دائماً فنانون، وكان هناك دائماً كتّاب. ولكن لم يكن هناك ـ وهنا الفرق كله ـ فنانون وكتّاب يخرجون من ميدانهم ليدلوا بدلوهم في شؤون المجتمع، وهم واثقون بأن ما يقومون به أمر ضروري ونافع»[٦].

إن الموضوع الذي اهتم به كثيراً صاحب هذا القول، وهو تاريخ الكاتب، وفي فرنسا بالذات ـ من حيث ظهوره والأسباب التي هيّأت له النفوذ، والأسباب الحالية التي جعلت هذا النفوذ يتراجع ـ لا يتعلق بالكاتب العربي. لقد تكوّنت عند هذا الأخير أفكار عن دور الكاتب ورسالته، وهي أفكار واردة عليه من مثقفين غربيين، خصوصاً سارتر. ولو أن الذين نادوا بالالتزام من مثقفينا لم يقرأوا كلهم بالضرورة ما كتبه في الموضوع، إلا أن فكرة الالتزام قد وجدت رواجاً عندهم لأسباب هي أعم من مجرد التأثر بكتابات الأديب الفيلسوف الفرنسي. فمنذ مستهل الخمسينيات، جاءت فترة انفتحت فيها الآمال القومية والاشتراكية، واعتقد المثقفون في دورهم، وكان اعتقادهم فيه بمقدار تفاؤلهم بأن الأمة وجماهيرها تسير سيراً حثيثاً نحو أهدافها الكبرى.

لقد أخطأ الكاتب العربي الالتزامي في تحديد مشكلته. فلم يكن الالتزام هو قضيته الحقيقية، بل الكتابة نفسها: كيف تكون الكتابة ممكنة؟

ما كان للالتزام أن يكون في حقيقة الأمر هو قضية القضايا بالنسبة إلى كتّابنا، والذين خاضوا فيه مع صعود التيارين ـ اللذين كثيراً ما تداخلا ـ القومي والاشتراكي. لا شك في أن كاتبنا الالتزامي كانت تحدوه دوافع متشابكة: غيرة نضالية، وحدب على الشعب، ومحاولة لإثبات ذاته كمثقف، وسخط على الأوضاع، وطموح لتخليص وطنه

(٦) Pierre-Henri Levi, *Eloge des intellectuels* (Paris: Grasset, 1987), p. 240.

من قيود داخلية وتبعية للخارج. . . هذا كله مفهوم ومشروع. لكن كاتبنا الالتزامي قد ضلّ عن القضية السابقة على هذه القضايا كلها: كيف تكون الكتابة نفسها ممكنة؟ إنه سؤال سابق على سؤال الالتزام. فكتّابنا الذين خاضوا لسنوات طويلة ـ وبعضهم لا يزال ـ في ما يسمّى بقضية الالتزام، إنما كانوا كمن يضع العربة أمام الحصان كما قلنا. فالمسألة ليست هي تضمين العمل الفني أو الأدبي قضية قومية أو اجتماعية، بل المسألة هي أن يستطيع الكاتب تبليغ آرائه من دون عوائق بغض النظر عن مضمون هذه الآراء.

كان حرياً بكتّابنا أن تكون قضيتهم الأولى ليس الالتزام، بل الديمقراطية، والتي أساسها الحريات العامة، بما فيها حرية التعبير، لتتحقق هوية الكاتب أولاً، وبعد ذلك فليكن ملتزماً أو لا يكون. لقد كان الأحرى أن يكون الالتزام الأولي هو الالتزام بالديمقراطية.

لقد انطلقت في الأدب العربي الحديث الدعوة إلى الالتزام بتأثير من كتابات سارتر، خصوصاً مقاله الشهير «**ما الأدب؟**»، وتبنّت مجلة **الآداب** البيروتية التي كانت حاملة للواء التجديد الأدبي دعوة سارتر الالتزامية، واقترن ذلك بفترة تحولات كبرى في المشرق العربي، وصعود الأفكار القومية، وانفتاح الآمال الفسيحة في الوحدة والتحرر والعدالة(٧).

لقد أعلنت مجلة **الآداب**، ومنذ عددها الأول (كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣) عن شعارها وخطتها على النحو التالي: «تؤمن المجلة بأن الأدب نشاط فكري يستهدف غاية عظيمة، هي غاية الأدب الفعّال [. . .]، وعلى هذا فإن الأدب الذي تدعو إليه المجلة وتشجعه هو أدب الالتزام الذي ينبع من المجتمع العربي ويصب فيه. والمجلة إذ تدعو إلى هذا الأدب الفعّال تحمل رسالة قومية مثلى».

ومن المفيد أن نقارن بين هذه الافتتاحية الأولى لمجلة **الآداب**، والتقديم الذي قدم به سارتر العدد الأول من مجلته **الأزمنة الحديثة**(٨). فكلا المجلتين تدعوان إلى أدب «ملتزم»، نابع من حرية الكاتب، لكن بمحتوى اجتماعي قومي بالنسبة إلى المجلة

---

(٧) انظر المناقشات التي أثيرت في هذه المجلة حول قضية مناقشة خطة المجلة في: **الآداب**، السنة ١، العدد ١٠ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٥٣)؛ محمد وهبي، «أدبنا الملتزم،» **الآداب**، السنة ٢، العدد ٨ (آب/ اغسطس ١٩٥٤)، وانظر أيضاً «استطلاعاً» لرأي القراء والكتاب حول قضية «الالتزام» في: **الآداب**، السنة ٢، العدد ١٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٤).

(٨) Jean Paul Sartre, «Présentation des «Temps Modernes»,» dans: Jean Paul Sartre, *Situations* (Paris: Gallimard, 1947-), vol. 2.

العربية، وبمحتوى اجتماعي يطمح بصورة خاصة إلى التعبير عن الطبقة العاملة بالنسبة إلى المجلة الفرنسية.

والملاحظ أيضاً أن الذين حملوا الدعوة إلى الالتزام من الكتّاب العرب قد دخلوا في جدل مع خصمين بوجه خاص، هما الخصمان اللذان واجههما سارتر، وهما: **أولاً**، دعاة «الفن للفن» وأن الأدب غاية في ذاته، فهو لا يخدم دعوة سياسية أو قضية اجتماعية. وقد رد جان بول سارتر في مقاله: «ما هو الأدب؟» على أحد كبار دعاة هذا المفهوم التجرُدي للأدب، وهو جوليان باندا. فقد اعتبر هذا الأخير أن «آفة» العصر هي أنه أصبح عصر السياسة، وأن هذا التحول قد حدث (في أوروبا) منذ القرن الماضي، فتوزع الكتّاب بين «العواطف السياسية والوطنية»، في حين أن «المثقفين هم أولئك الذين لا يستهدف نشاطهم غاية عملية، والذين ينشدون غبطتهم في ممارسة الفن والعلم والتأمل الميتافيزيقي»[٩]. وهو ما لا يساير في نظره تطلع الكتّاب في فرنسا، ومنذ قرنين، إلى نشدان المجد والصيت عن طريق الاهتمام بالسياسة. والوضعية التي يراها باندا أليق بالكاتب هي أقرب ما تكون إلى زهد رجل الدين المسيحي في الدنيا، «فقوة الكاتب هي في وعيه بطبيعته ووظيفته الخاصة به... أي أن لا يكون من هذا العالم». فما يطلبه جوليان باندا هنا هو على النقيض تماماً مما يريده مؤسس نظرية الالتزام.

وقد دخل الالتزاميون العرب **ثانياً** ـ كما دخل سارتر من قبلهم ـ في خصومة مع الماركسيين دعاة «الواقعية الاشتراكية»، باعتبار أن هؤلاء في نظره قد تنازلوا عن شرط «الحرية»، وقد كتب أحد الالتزاميين العرب في العدد الثاني من مجلة **الآداب** يقول: «إن الأدب لكي يكون ملتزماً في رأي سارتر لا بد له من أن يتنفس هواء الحرية ملء رئتيه. لا بد من حرية الكاتب فيما يكتب، ولا بد من حرية القارىء فيما يقرأ ليتحقّق هذا الهدف المثالي لمبدأ الالتزام»[١٠].

لقد راهن سارتر على الطبقة العاملة: كيف يمكن لأدبه الملتزم أن يصل إليها، وأن تكون هي جمهوره الثوري»؟ لكن الطبقة العاملة الفرنسية مشمولة بالحزب الشيوعي، وبإيديولوجيته، فكيف يمكن إذاً فتح أبوابها الموصدة؟ هل لا بد من أن يكون ذلك عبر الانخراط في الحزب الشيوعي الفرنسي؟ وهنا يتساءل: «هل يمكن

---

(٩) Julien Benda, *La Trahison des clercs* (Paris: Grasset, 1927), p. 54.

(١٠) أنور المعداوي، «الأدب الملتزم،» **الآداب**، السنة ١، العدد ٢ (شباط/ فبراير ١٩٥٣).

للكاتب أن يصبح شيوعياً ويظل مع ذلك كاتباً؟» جوابه: لا! ذلك أن على الكاتب إنجاح هذه المعادلة الصعبة، وهي «أن يناضل بكتاباته من أجل الحرية الشخصية [لكل إنسان] ومن أجل الثورة الاجتماعية»[١١].

إن طه حسين هو ـ بحسب علمنا ـ أول من نقل إلى جمهور القراء العرب أصداء الخصومة الباريسية التي أثارها سارتر حول قضية «الالتزام». فقد قام بتعريف هؤلاء بالمقال الأساسي الذي بسط فيه هذا الكاتب آراءه حول هذه القضية، وهو مقال «ما هو الأدب؟» ثم ناقش المسألة في مقالات أخرى.

في مقاله «الأدب بين الاتصال والانفصال»، يطرح طه حسين السؤال التالي: «أيباح للأديب أن يحيا حياة العزلة، وأن يخلص لفنه المحض، وأن ينظر إلى الحياة الواقعية كما ينظر إلى الطبيعة الصامتة يتخذها مادة لفنه ليس غير، أم يفرض على الأديب أن يحيا مع الناس؟»[١٢]. هذه المسألة التي طرحها «الأدباء في باريس» مع نهاية الحرب العالمية الثانية «ليست جديدة [. . .] فأنت تستطيع أن تنظر إلى أي عصر من عصور الأدب الفرنسي مثلاً، منذ القرن السادس عشر إلى الآن، فسترى أن الأدباء قد انقسموا دائماً هذا النوع من الانقسام»، بل هي «مشكلة قديمة خالدة»[١٣]، بحسب الأديب المصري، ما دام «يجدها» في الأدبين اليوناني والعربي أيضاً. وهو إذ يؤكد ذلك لا يزيد على أن يورد أقوالاً عامة من مثل أن «الأديب اليوناني [كان] مواطناً»، أو أن الشاعر في الجاهلية كان شاعر القبيلة. والواقع أن أحكام طه حسين متأثرة بمفهومه الدوركايمي (وقد كان طه حسين يحضر دروس دوركايم حين كان طالباً في جامعة باريس)، فيجعل الأدب ظاهرة اجتماعية ـ أو بحسب تعبيره الأثير ـ «مرآة» للمجتمع. والواقع أن خطأ طه حسين ـ وهو نفسه خطأ الدوركايمية ـ هو أن الأدب لا يمكن أن يكون مرآة تعكس صورة الواقع، فحتى في المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة، فإن هذه الأخيرة، باعتبارها جهازاً رمزياً، فهي تلوّن الواقع، بل إن المسافة بين الواقع والجهاز الرمزي تتضاءل حين يتعلق الأمر بالأدب كإنتاج قطاعي فئوي مخصوص. يضاف إلى ذلك، أن طه حسين ما يفتأ يردد تصورين متناقضين للأدب: فهو من جهة «مرآة» للحياة الاجتماعية، وهو من جهة ثانية إبداع فردي.

---

(١١) Sartre, *Situations*, vol. 2, p. 298.

(١٢) طه حسين، **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**، ١٦ مج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤)، مج ٦، ص ٥٧٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٧٥.

في رد طه حسين على دعاة الالتزام، يجعل دعواهم غير ذات موضوع ما دام الأدب «قد خلق [. . .] للحياة وعاش للحياة دائماً ولاءم البيئات التي كان فيها على اختلاف العصور والظروف»[١٤]. هذا الحكم إلى جانب عموميته وإطلاقه يغفل تاريخية الإشكالية. فلكي توجد الإشكالية كان لا بد من وجود الكاتب بمعناه الحديث، وهو وجود هيأت له ظرفيات وأسباب سبق أن ذكرناها ولم تكن موجودة دائماً، ولو أن طه حسين هو نفسه يشير إلى حداثة الإشكالية حين يقول مثلاً إن «هناك مشكلة خطيرة هي التي أنشأت مسألة الاتصال بين الأدب والحياة الواقعة، أو الانفصال عنها: وهي أن حياة القدماء لم تكن تعتمد على الديمقراطية التي تعترف بحق الشعوب في الحرية والعدل والمساواة، إنما كانت تحتفظ بهذا الحق لطبقة ممتازة من الناس»[١٥]، ولو أن الكاتب المصري لا يبني على هذه الملاحظة كل النتائج المترتبة عليها.

إن الكاتب العربي داعية الالتزام كان مدفوعاً بدوافع الضمير وبالرغبة في أن يقود حركة التحرر والوحدة القومية. فهو حريص على أن يتبنّى ما يسميه رئيف خوري: «قضايا عصرنا»: الاستقلال الوطني، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، وأن «أديب العصر مسؤول عن أن يتصل أدبه اتصالاً حميماً بهذه المواضيع»[١٦]، لكن من غير أن يفرط في ذاته، هذه **الذات** التي تتضخم بالايديولوجيا (بالمعنى الذي تصبح فيه هذه الأخيرة تعويضاً من ضآلة التأثير الفعلي في واقع الأشياء).

لقد اشترط كل من جان بول سارتر والالتزاميين العرب شرط الحرية في «الالتزام»، وهنا أيضاً يقوم فارق آخر بين الكاتب الفرنسي والذين حذَوْا حذوه من دعاة الالتزام من الكتّاب العرب: وهو أن مشكلة سارتر كانت هي الحزب الشيوعي الفرنسي، فقد كان هذا الأخير يمتلك ناصية الطبقة العاملة، وقد خرج برصيد ممتاز من تجربة الاحتلال الألماني لفرنسا إبان الحرب العالمية الثانية، نظراً إلى دوره الكبير في المقاومة، الأمر الذي جعل الكثيرين من الكتّاب والجامعيين ينخرطون في صفوفه بعد الحرب ويقولون هم أيضاً بضرورة التزام الكاتب بقضايا الشعب، إلا أن مأخذ سارتر هو أن هذا الالتزام يمرّ عبر انضباط الحزب، «وتبعاً لـ «خط الحزب» الذي يرسم عادة

(١٤) طه حسين، «الأدب والحياة،» في: المصدر نفسه، مج ١١، ص ٥٦٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٨٤.

(١٦) رئيف خوري، **الأدب المسؤول** (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٨)، ص ٩٩، وهو كتاب أثبت فيه مناظرته الشهيرة لطه حسين في قضية «الالتزام» (جرت في بيروت سنة ١٩٥٥).

من الخارج بحكم تبعية الأحزاب الشيوعية إلى المركز السوفياتي»[١٧]. والكاتب الفرنسي يرى في هذا كله تنازلاً عن الشرط الأساسي لوجود الكاتب ـ بل للوجود الإنساني بحسب النظرية الوجودية ـ وهو الحرية. أما المشكل بالنسبة إلى الكاتب العربي، فليس هو غياب الحرية الوجودية، بل هو انعدام الديمقراطية، وعلى رأسها ـ وهو ما يعنيه أولاً ككاتب ـ انعدام (أو تقييد) حرية النشر والتعبير التي ينبغي أن يضمنها نظام ضامن للحريات العامة.

إن الذي يثير الانتباه هو أن قضية الكتّاب الالتزاميين العرب في الخمسينيات والستينيات لم تكن هي الديمقراطية، بل قضايا أخرى أعطوها الأسبقية، مثل «الوحدة العربية» و «الاشتراكية»، مع التعويل على وسيلة أسرع تأتي بسلطة «ثورية» تحقق أهداف العرب الكبرى. وهكذا عولوا ضمنياً على «الانقلابية»، وهو تعويل كان يبشر به بعضهم، ولم يكن بعضهم الآخر يعترض عليه، بل يقبله ضمناً أو يباركه مسايرة. وقد قامت بالفعل ثورات انقلابية باسم تحقيق الأهداف القومية الكبرى، وكانت الحصيلة ما نعرف.

لقد اعتبر كاتبنا الالتزامي، ولفترة طويلة، أن الديمقراطية مجرد لعبة شكلية لبرجوازية مسيطرة، وهكذا سخر دعوته إلى الالتزام ـ من دون أن يدرك ـ للتبشير بسلطة «ثورية» آتية لتحقيق الوحدة والاشتراكية، أي إفساح الطريق لأنظمة متسلطة تحلّ محل أخرى وارثة تسلطاً عريقاً.

إن نضال المثقف العربي ينبغي أن يكون أولاً، وقبل كل شيء، نضالاً من أجل الديمقراطية، ليس فقط للقيمة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لهذه الأخيرة، بل لأنها هي الكفيلة بتحقيق الشرط الأساسي لوجود المثقف واستقلاله: أي إمكان حرية الرأي والتعبير. فعليه أن يعمل أولاً من أجل إقرار هذه الحرية، أي أن نضاله هو نضال من أجل الديمقراطية أولاً، فلا ينبغي أن يقبل إرجاءها باسم أهداف أخرى، وإلا كانت النتيجة تعبيد الطريق لأنظمة تدّعي تحقيق أهداف الأمة، ولا تحقق شيئاً ولا تفعل سوى مصادرة حريات الناس وحقوقهم الأساسية.

من الممكن أن نفهم أن الكاتب العربي، نظراً إلى الحصار المحيط به، قد يقبل أية وسيلة بأمل في أنها ستؤدي إلى تغيير «ثوري» لواقعه. فهو من جهة، لا يجد أمامه قاعدة

---

(١٧) Jean Paul Sartre, «Situation de l'écrivain en 1947,» dans: Sartre, *Situations*, vol. 2, p. 277.

من القراء الذين يشكلون رأياً عاماً يسنده، ومن جهة ثانية، هو موجود عادة داخل أنظمة لا تفسح المجال للتطور الديمقراطي، فليس هناك «أمل ديمقراطي» يجعل المهتمين بالقضايا العامة ينخرطون بثقة وتفاؤل في العمل الديمقراطي كوسيلة لتغيير الواقع. من هنا يشك المثقف الداعي إلى التغيير في جدوى الطريق الديمقراطي لتحقيق التغيير المنشود، لسبب بسيط هو عدم امكانية وسائل العمل الديمقراطي في ظل أنظمة لا تسمح بذلك.

أضف إلى ذلك أن الدولة تستحوذ على كل المجال العام، فتنتفي بذلك كل حياة سياسية حقيقية؛ دولة تأكل مجتمعها المدني وتلغي كل امكانية للمشاركة، أو هي لا تسمح إلا بهامش محاصَر.

إن المعارضة في بلداننا حيوان غريب. والسلطة في بلداننا لا ترى أنه من الطبيعي أن يكون هناك رأي مخالف، وأن تكون هناك معارضة، بل المواطنون فيها مجرد رعايا عليهم أن يكونوا مثل «الياجور» (القرميد) المتشابه، وإلا «اهتزت وحدة صفوفنا وخارت قوانا أمام العدو، وخسرنا معركة التنمية، وذهبت أهدافنا الكبرى في مهب الريح»!

ولعل الدرس الذي استخلصناه من تجارب هذه العقود الأخيرة هو أننا جربنا طرقاً ووسائل من أجل التغيير المأمول، إلا أننا لم نجرب حقيقة النضال من أجل الديمقراطية، وبالديمقراطية، والتي أساسها الحريات العامة وحقوق الانسان. وكل تفريط في هذه القضية المقدمة على غيرها من القضايا إنما يؤدي ـ وقد أدّى ذلك بالفعل ـ إلى فتح الباب على مصراعيه أمام أشكال جديدة من الاستبداد، والإبقاء على أشكال قديمة.

والكاتب العربي ـ المهتم بالقضايا العامة ـ لا بد من أن يكون في طليعة المدافعين عن الديمقراطية، لسبب بسيط: وهو أن هويته ككاتب لا تتحقق إلا في مجتمع ذي مؤسسات وتقاليد ضامنة للشرط الأساسي الذي يجعله يحقق هويته ككاتب، وهو حرية التعبير عن الرأي، والقدرة على تبليغه من دون رقابة خارجية أو ذاتية.

وحين يتحدث الكتّاب عندنا عن «دورهم الرائد» في عملية التغيير، فإن عليهم أن يثبتوا هذا الدور، وأن يستحقوه، حتى تكون لهم هذه السلطة الفكرية التي يتأسون على عدم الاعتراف لهم بها. ولكي يستحقوها لا بد من نضال طويل وعسير، وهو قبل كل شيء نضال من أجل الديمقراطية، وبالديمقراطية.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن الأبّار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **التكملة لكتاب الصلة**. بغداد: مطبعة المثنى، ١٩٥٦.

ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. شرح وتحقيق نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥.

ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد بن محمد. **طبقات الحنابلة**. وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، ١٩٥٢. ٢ ج في ١.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧. ١٣ ج.

ابن الأثير، ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن محمد. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**. القاهرة: مطبعة محمد مصطفى، ١٣١٢هـ.

ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي. **بدائع السلك في طبائع الملك**. تحقيق وتعليق علي سامي النشار. بغداد: منشورات وزارة الإعلام، ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨. (سلسلة كتب التراث؛ ٤٥). ٢ ج.

ابن باجه، أبو بكر محمد بن يحيى. **كتاب تدبير المتوحد**. تحقيق وتقديم معن زيادة. بيروت: دار الفكر الإسلامي، ١٩٧٨.

ابن بسام، أبو الحسن علي. **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. **الصلة**. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٥.

ابن تومرت، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **أعز ما يطلب**. الجزائر: نشر لوسياني، ١٩٠٣.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **الفتاوى**. الرباط: مكتبة المعارف؛ المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، [د. ت.].

ابن الجزري، أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد. **غاية النهاية في طبقات القراء**. عني بنشره ج. برجستراسر. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٢. ٢ ج.

ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان. **طبقات الأطباء والحكماء، يليه تاريخ الأطباء والفلاسفة**، تأليف اسحاق بن حنين المتوفى سنة ٢٩٨هـ. تحقيق فؤاد سيد. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٤٩هـ.

ابن حمدون، محمد بن الحسن. **التذكرة الحمدونية**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣. ٢ ج.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د. ت.].

ـــــ. **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د. ت.]. ٧ ج.

ـــــ. **المقدمة**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧.

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر؛ دار الثقافة، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢. ٨ ج.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص كتاب الجدل**. حقّقه وقدّم له وعلّق عليه تشارلز بتروورث، شارك في التحقيق أحمد عبد المجيد هويدي. القاهرة: الهيئة

المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩. (شروح ابن رشد لكتب أرسطو، الأصول العربية: تلخيص كتب أرسطو في المنطق؛ ٦)

ـــــ. **تهافت التهافت**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.

ـــــ. **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. تحقيق ألبير نصري نادر. ط ٢. بيروت: دار المشرق، [د. ت.]؛ ط ٣. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

ـــــ. **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام. تقديم وتحقيق محمود قاسم. ط ٢. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤. (سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية)

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. بيروت: دار صادر، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨. ٨ ج.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الحكمة العروضية في معاني كتاب ريطوريقا**. تحقيق محمد سليم سالم. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠.

ـــــ. **رسائل في أسرار الحكمة المشرقية**. تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرني. ليدن: بريل، ١٨٨٩ ـ ١٨٩٩.

ابن شيت القرشي، عبد الرحيم بن علي. **معالم الكتابة ومغانم الإصابة**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

ابن طملوس، أبو الحجاج يوسف بن محمد. **المدخل لصناعة المنطق**. وقف على طبعه ميكائيل أسين بلاصيوس السرقسطي. [مدريد]: المطبعة الأبيرقة، ١٩١٦.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. شرحه ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وابراهيم الأبياري. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٢. ٧ ج.

ابن العبري، أبو الفرج يوحنا غريغوريوس. **تاريخ مختصر الدول**. وقف على طبعه الأب انطون صالحاني. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨.

ابن عذارى المراكشي، أبو عبد الله محمد. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**. تطوان: [د. ن.]، ١٩٦٠.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**. تحقيق علي محمد البجاوي. ط ٣. القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٧٢. ٣ ج.

ابن فاتك، أبو الوفاء المبشر. **مختار الحكم ومحاسن الكلم**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

ابن فرحون، برهان الدين ابراهيم. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩١١.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **أدب الكاتب**. حققه وضبط غريبه محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٦٣.

ـــــــ. **تأويل مختلف الحديث**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

ـــــــ. **عيون الأخبار**. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣.

ـــــــ. **كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٩هـ.

ـــــــ. **المعارف**.

ابن القطان، علي بن محمد. **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**. درسه وقدّم له وحقّقه محمود علي مكي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق وضبط عبد الرحمن الوكيل. ٤ ج. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩.

ابن كثير، أبو الفداء الحافظ اسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. تصحيح عبد الحفيظ سعد عطية. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥١ ـ ١٣٥٨هـ. ١٤ ج.

ابن المقفع، عبد الله. **الأدب الصغير والأدب الكبير ورسالة الصحابة**. كتب الدراسة وشرح النصوص يوسف أبو حلقة. بيروت: مكتبة البيان، ١٩٧٠.

ـــــــ. **الأدب الكبير والأدب الصغير**. بيروت: مكتبة البيان، ١٩٧٠.

ـــــــ. **رسالة الصحابة**. بيروت: مكتبة البيان، ١٩٧٠.

ـــــــ. **كليلة ودمنة**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٧.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق. **الفهرست**. تحرير غوستاف فلوغل، واعتنى به

بعد موته يوهانس روديغر وأوغست موللر. ليبزيغ: فلوغل، ١٨٧١ ـ ١٨٧٢. ٢ ج في ١.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **الإمتاع والمؤانسة**، وهو مجموع مسامرات في فنون شتى... صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤. ٣ ج في ٢.

ـــــــ. **المقابسات**. محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩.

ـــــــ. **الهوامل والشوامل**. تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد الصقر. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١.

أبو زهرة، محمد. **ابن حنبل: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه**. [القاهرة]: دار الفكر العربي، [١٩٤٧].

أبو العرب، محمد بن أحمد. **كتاب المحن**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣.

الأبياري، ابراهيم (محقق). **تأريخ القرآن**. ط ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

أرسطو. **كتاب الشعر**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣.

الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. **كتاب الأغاني**. القاهرة: دار الكتب المصرية، القسم الأدبي، ١٩٢٧ ـ ١٩٧٤. ٢٤ ج.

إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك الجويني. **البرهان في أصول الفقه**. حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم الديب. ط ٢. القاهرة: دار الأنصار، ١٤٠٠هـ. (مكتبة إمام الحرمين؛ ١). ٢ ج.

أومليل، علي. **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية**. بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.

ـــــــ. **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**. ط ٣. بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.

ـــــــ. **في شرعية الاختلاف**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣.

بدوي، عبد الرحمن. **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٤.

البطليوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد. **الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب**. تحقيق مصطفى السقّا وحامد عبد الحميد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١ ـ ١٩٨٣. ٣ ج.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **فتوح البلدان**. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٥٩.

البيذق، أبو بكر الصنهجي. **أخبار المهدي ابن تومرت وابتداء دولة الموحدين**. اعتنى بإخراجه وترجمته أ. لافي بروفنسال. باريز: كتنر، ١٩٢٨.

التادلي. **التشوف**. تحقيق أحمد التوفيق. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٤.

التنبكتي، أبو العباس أحمد بابا بن أحمد. **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**. القاهرة: [مطبعة المعاهد، ١٣٥١هـ].

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي؛ بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٠.

ـــــ. **ثلاث رسائل**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٤٤هـ.

ـــــ. **الحيوان**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨ ـ ١٩٤٥. ٧ ج.

ـــــ. **رسائل الجاحظ**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥. ٢ ج.

ـــــ. ـــــ. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧.

جدعان، فهمي. **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. الطبعة العربية الأولى. عمّان: دار الشروق، ١٩٨٩.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. **الوزراء والكتاب**. حقّقه مصطفى السقا، ابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨.

الحاجري، طه. **الجاحظ: حياته وآثاره**. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩. (مكتبة الدراسات الأدبية؛ ٢٨)

حسين، طه. **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤. ١٦ مج.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **كتاب الفقيه والمتفقه**. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠.

خوري، رئيف. **الأدب المسؤول**. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٨.

الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا. **رسائل فلسفية**. تحقيق پول كراوس. بيروت: [د. ن.]، ١٩٣٦.

رسائل البلغاء. جمعها محمد كرد علي. ط ٣. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.

السجستاني، أبو بكر عبد الله بن أبي داود. **كتاب المصاحف**. القاهرة: نشر آرثر جفري، ١٩٣٦.

السجستاني، أبو سليمان محمد بن طاهر. **صوان الحكمة وثلاث رسائل**. حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. طهران: انتشارات بنياده فرهنكلك ايران، ١٩٧٤.

سر الأسرار. منسوب إلى أرسطو.

السوسي، محمد المختار. **ايليغ قديماً وحديثاً**. الرباط: المطبعة الملكية، ١٩٦٦.

ـــــــ. **خلال جزولة**. تطوان: [المطبعة المهدية، ١٣٧٩هـ]. ٤ ج.

ـــــــ. **سوس العالمة**. [المغرب: مطبعة فضالة، ١٩٦٠].

ـــــــ. **المعسول**. المغرب: مطبعة النجاح، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٢. ٢٠ ج.

ـــــــ. **من أفواه الرجال**. تطوان: المطبعة المهدية، ١٩٦٢.

ـــــــ. **منية المتطلعين الى من في الزاوية الألغية من الفقراء والمنقطعين**. تطوان: المطبعة المهدية، ١٩٦١.

الشاطبي، أبو اسحق ابراهيم بن موسى. **الاعتصام**. تحقيق محمد رشيد رضا. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٣٣٢هـ.

ـــــــ. **الموافقات في أصول الشريعة**. تحقيق عبد الله دراز. ط ٢. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٧٥.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن ادريس بن العباس. **الرسالة**. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٤٠.

صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. **طبقات الأمم**. تحقيق حياة بو علوان. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥.

الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى. **أدب الكتّاب**. نسخه وعني بتصحيحه وتعليق حواشيه محمد بهجة الأثري، نظر فيه علامة القرآن محمود شكري الآلوسي. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤١هـ.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨. (ذخائر العرب؛ ٣٠)

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. **سراج الملوك**. تحقيق جعفر البياتي. لندن: منشورات رياض الريس، ١٩٩٠.

العبادي، محمد مختار. **دراسات في تاريخ المغرب والأندلس**. الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٢.

عباس، إحسان رشيد. **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقّى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء**. عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨.

عبد السلام، أحمد. **دراسات في مصطلح السياسة عند العرب**. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨.

عهد اردشير. حققه وقدم له إحسان عباس. بيروت: دار صادر، [١٩٦٧].

عياض بن موسى، أبو الفضل. **الغنية «فهرست شيوخ القاضي عياض»**. دراسة وتحقيق محمد بن عبد الكريم. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.].

ـــــــ. **إلجام العوام عن علم الكلام**. نشرة مياز محمد شيراز. بومباي: [د. ن.، د.ت.].

ـــــ. **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**.

ـــــ. **المستصفى من علم الأصول**.

الفارابي، أبو نصر محمد. **آراء أهل المدينة الفاضلة**. تحقيق البير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣.

ـــــ. **السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات**. حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري النجار. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.

ـــــ. **فصول منتزعة**. تحقيق فوزي متري النجار. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

قدامة بن جعفر، أبو الفرج. **نقد النثر**. تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادي. ط ٤. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠.

القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف. **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**. عني بتصحيحه محمد أمين الخانجي. القاهرة: مطبعة الخانجي؛ مطبعة السعادة، ١٣٢٦هـ.

الكاشاني، أحمد. **نكت عن أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا**. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق. **رسائل الكندي الفلسفية**. حقّقها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠. ٢ ج.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلِك وسياسة المُلك**. تحقيق رضوان السيد. بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٧.

المرادي، أبو بكر محمد بن الحسن. **الإشارة إلى أدب الإمارة**. دراسة وتحقيق رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

المراكشي، أبو محمد عبد الواحد بن علي. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**. الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٧٨.

المراكشي، العباس بن ابراهيم. **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**. فاس: المطبعة الجديدة، ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩. ٥ ج.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي، عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا. بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦. (منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية؛ ١٠)

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. حققه

إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

النجار، عبد المجيد. **المهدي بن تومرت أبو عبد الله محمد بن عبد الله المغربي السوسي المتوفى سنة ٥٢٤/١١٢٩: حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣.

نصر بن مزاحم، أبو الفضل. **وقعة صفين**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، ١٣٨٢هـ.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله. **معجم البلدان**. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

دوريات

الآداب: السنة ١، العدد ١٠، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٥٣، والسنة ٢، العدد ١٢، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٤.

المعداوي، أنور. «الأدب الملتزم.» **الآداب**: السنة ١، العدد ٢، شباط/ فبراير ١٩٥٣.

وهبي، محمد. «أدبنا الملتزم.» **الآداب**: السنة ٢، العدد ٨، آب/ أغسطس ١٩٥٤.

ندوات

أعمال ندوة التاريخ وأدب المناقب. الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٩.

أعمال ندوة الغزالي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، ١٩٨٨.

٢ ـ الأجنبية

Books

Alembert, Jean Lerond de. *Encyclopédie,* ou dictionnaire raisonné, des arts et métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par Diderot... et quant à la partie mathématique, par d'Alembert. Paris: Briasson, 1751-1765.

———. *Essai sur les éléments de la philosophie ou les principes des connaissances humaines.* Amsterdam: [s.n.], 1759.

Benda, Julien. *La Trahison des clercs.* Paris: Grasset, 1927.

Bénichou, Paul. *Le Sacre de l'écrivain, 1750-1830: Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne.* Paris: J. Corti, 1973.

Berque, Jacques. *Al-Yousi; problèmes de la culture marocaine au xvii^e siècle.* Paris: Mouton, 1958. (Le Monde d'outre-mer, passé et présent. 1. ser.: Etudes; 2)

Cassirer, Ernst. *La Philosophie des lumières.* Traduit de l'allemand et présenté par Pierre Quillet. Paris: Fayard, [1970]. (L'Histoire sans frontières)

Dalberg (Le Baron). *De l'influence des arts et des sciences sur la tranquillité publique.* (1802).

وهو من محفوطات المكتبة الوطنية في باريس، رقم R. 2361.

Duclos, Charles Pinot. *Considérations sur les mœurs de ce siècle.* Edited by F.C. Green. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

Encyclopaedia of Islam. 2nd edition.

Habermas, Jürgen. *Le Discours philosophique de la modernité.* Traduit par C. Bouchindhome. Paris: Gallimard, 1988.

Kant, Emmanuel. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?.* Traduit par J. Gibelin. Paris: J. Vrin, [s.d.].

Levi, Pierre-Henri. *Eloge des intellectuels.* Paris: Grasset, 1987.

Locke, John. *Two Treatises of Civil Government.* New York: Everyman's Library, 1970.

Lough, John. *L'Ecrivain et son public.* Traduit par A. Tadie. Paris: Le Chemin vert, 1978.

Mercier, Louis Sébastien. *Tableau de Paris.* Nouvelle édition, corrigée et augmentée.... Amsterdam: [s.n.], 1783-1789. 12 vols.

Robespierre, Maximilien. «Rapport du comité de salut publique sur les fêtes nationales.» (L'An II de la République, bibliothèque nationale, Paris, Lb 41 3914).

Sartre, Jean Paul. *Situations*. Paris: Gallimard, 1947-, et 1976.

Viala, Alain. *La Naissance de l'écrivain*. Paris: Minuit, [c]1985. (Le Sens commun)

Voltaire, François Marie Arouet de. *Traité de métaphysique*. Paris: Gallimard; La Pléiade.

———. *Traité sur la tolérance, à l'occassion de la mort de Jean Calas*. Paris: La Pléiade.

Periodicals

Brunschvig, Robert. «Sur la doctrine du Mahdï Ibn Tümart.» *Arabica:* vol. 2, 1955.

Della Vida, G. Levi. «La Traduzione Araba Delle Storie di Orosio.» *Al-Andalus:* vol. 19, 1954.

Entretien avec Michel Foucault, dans: *L'Arc:* no. 70, 1970.

Revue du dix-huitième siècle, lumières et révolution: VI, 1974.

Sourdel, Dominique. «La Biographie d'Ibn Al-Muqaffa' d'après les sources anciennes.» *Arabica:* vol. 1, 1954.

فهـــــرس

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(ف)

(ق)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

د. علي اومليل

- دكتوراه فلسفة من جامعة السوربون عام ١٩٧٧.
- أستاذ في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس ـ الرباط.
- **من مؤلفاته:**

ـ **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥).

ـ **التراث والتجاوز** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).

ـ **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون** (كُتب أصلاً بالفرنسية في عام ١٩٧٧ ونُقل إلى العربية وصدرت منه طبعات عدة).

ـ **في شرعية الاختلاف** (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١)، ط٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣).

- **من عضوياته في المنظمات العربية والدولية:**

ـ رئيس مجموعة البحوث الاجتماعية العربية ـ الأوروبية (تونس ١٩٨٦ ـ ١٩٨٨).

ـ رئيس الجمعية المغربية لحقوق الانسان ومدير صحيفتها **التضامن** (١٩٨١ ـ ١٩٨٦).

ـ رئيس المنظمة المغربية لحقوق الانسان (١٩٩٠ ـ ١٩٩٢).

ـ عضو لجنة الدراسات المتوسطية ـ ساساري ـ ايطاليا.

ـ عضو مجلس أمناء المنظمة العربية لحقوق الانسان ـ القاهرة.

ـ عضو مجلس أمناء جمعية الشؤون الدولية ـ عمان.

الطبعة الثانية

الثمن: ٩ دولارات
أو ما يعادلها

مركز دراسات الوحدة العربية

بنابة «سادات تاور» شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb